ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 129

ABRIL - JUNIO

1 9 5 9

VOL. 33

SUMARIO

Págs.

SOTOMAYOR, MANUEL, *El sarcófago dogmático de Letrán*... 147
RODRÍGUEZ, FÉLIX, *El horario de trabajo del concilio de Ferrara-Florencia* 159

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

SEGARRA, FRANCISCO, *Durando, ¿novador o renovador?* 185
SÁNCHEZ-CÉSPEDES, PEDRO, *El misterio de María (aclaraciones)* 193
CALVERAS, JOSÉ, *Un histórico texto del P. Maffei y su contexto* 207
MÚNERA, JOSÉ, *Síntesis de la historicidad de Santa Eulalia de Barcelona* 223

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia*, t. 26, *De sacramentis. De incarnatione. De resurrectione.* — FRIES, A., *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften.*—SHEEN FULTON, J., *Filosofía de la Religión.*—GRANDMAISON, L. DE, *La personne de Jésus et ses témoins.*—ADAM, K., *El Cristo de nuestra Fe.*—LÓPEZ-DÓRIGA, E., *San Pedro y el Romano Pontífice.*—*Iniciación teológica*, t. I.—MEJÍA, J. M.ª, *La hipótesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los s. XVI y XVII.*—ROYO, A., *Teología de la salvación.*—MARTINS, M., *O penitencial de Martim Pérez en medioevo-português.*—BASILIO DE S. PABLO, *El misterio de Nuestra Redención.*—*María. Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'*H. DU MANOIR, t. IV.—ALAMEDA, S., *María segunda Eva.*—CABODEVILA, J. M.ª, *El misterio del hombre a la luz del misterio de María.*—FILOGRASSI, J., *De Sanctissima Eucharistia*, 6.ª ed.—ARNALDICH, L., *El origen del mundo y del hombre según la Biblia.*—SIEDLECKI, E. J., *A Patristic Synthesis of Jahn VI, 54-55.*—STAUDINGER, J., *Die Bergpredigt.*—GALLINA, C., *La Biblia para los niños.*—BÉVENOT, M., *St. Cyprien: The Lapsed, The Unity of the Catholic Church.*—SAN BERNARDO, *Obras completas*, 2 t.—VÁZQUEZ JANEIRO, I., *Las negociaciones Inmaculistas en la Curia Romana durante el Reinado de Carlos II.*—TRIANA, A., *Historia de los Hermanos Tres Puntos.*—TORQUEMADA, J. DE, *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas.*—MARCHI, G. DE, *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956.*—ROYO MARÍN, A., *Teología Moral para seglares.*—F. REGATILLO, E., *Casos canónicos.* Ed. 2.ª, t. I.—RINGEL, E.-VAN LUN, W., *La Psicología Profunda ayuda al sacerdote.*—ROLLET, H., *L'Action Sociale des Catholiques en France*, t. 2.º—LEONARDI, P., *La Evolución biológica.* — ZULUETA, A., *Nociones de Antropología.*—BICHLMAIR, J., *Jesús el varón ideal.*—MARTÍNEZ, L. M.ª, *Camino Regio del Amor. La pureza en el ciclo litúrgico. ¡Ven, Jesús!*—ESTEBAN ROMERO, A. A., *Predicación viviente al día.*—RAYMOND, M., *Un Trapense pregunta: ¿En qué consiste el mal? Tanto puede el amor.*—VAN HOUTRYVE, I., *En el Espíritu de Cristo.*—KOCH, A., *Docete*, t. 6.º—SARABIA, R., *La Virgen y los niños.*—*Libro de la familia.*—MORENO, A., *El día de retiro mensual.*—CASTRO, F., *Ecos del Evangelio.*—SPIAZZI, R., *El Espíritu Santo en la vida cristiana.*—SUÁREZ, G., *La verdadera vida cristiana.*—MERTON, T., *Los hombres no son islas.*—ANGRISANI, J., *In matutinis meditabor in te*, 4. tt.—AYALA, A., *Pensamientos sobre la vida.*—BAZIN M.ª R., *Hablan nuestros hermanos.*—MICÓ BUCHÓN, J. L., *Cineforum. Para que el cine sea formativo* 227

CRONICA

VII Semana de Derecho canónico en Granada, 15-21 septiembre 1958, por *Gonzalo Martínez Díez.*—Necrología 266
LIBROS RECIBIDOS 269

DEPOSITO LEGAL: M. 1434-1958

Talleres Gráficos JURA.—San Lorenzo 11.—Madrid

El sarcófago dogmático de Letrán

En la rica colección de sarcófagos cristianos de los siglos tercero y cuarto que se conserva en el Museo Lateranense, en Roma, uno de los más importantes es el señalado con el número 104 y generalmente conocido con el nombre de SARCÓFAGO DOGMÁTICO. Se trata de un gran sarcófago para dos personas [1], hallado en 1838 enterrado en la Basílica de San Pablo, cerca del sepulcro del Apóstol. Aunque más adelante hemos de ocuparnos particularmente del problema cronológico, podemos considerarlo desde el principio como típicamente constantiniano, datación genérica que hoy día ya no se discute, a pesar de la asignación a fines del siglo IV y principios del siglo V, que adelantaron en época ya superada, en lo que a cronología se refiere, autores de la altura de un Wilpert o de un Ficker [2].

El *Sarcófago Dogmático* ha sido objeto de numerosos estudios particulares y difícilmente se encontrará un trabajo sobre plástica paleocristiana que no le dedique alguna página. Por lo que toca a la interpretación de las escenas, los autores modernos más importantes son Schönebeck, Gerke, De Bruyne y Stommel [3].

Se trata de un sarcófago de doble friso, con clípeo en el centro de

---

[1] J. FICKER, *Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans* (Leipzig 1890). En el n. 104, da las dimensiones siguientes: 2,67 × 1,31 × 1,45. Mármol griego. La tapa, 2,73 de largo. Mármol itálico. Véase también abundante bibliografía. El principal estudio es el de V. SCHULTZE, *Archäologische Studien über altchristliche Monumente* (Wien 1880) 146-176.

[2] G. WILPERT, *I Sarcofagi cristiani antichi* (Roma 1929-1936) tav. 96, y p. 128. J. FICKER, *o. c.*, p. 44.

[3] H. v. SCHÖNEBECK, *Die christliche Sarkophagplastik unter Konstantin:* Mitteilungen des deutschen Archëol. Inst. Römische Abteilung, 51 (1936) 238-336. F. GERKE, *Die christlichen Sarkophage der vorkonstantinischen Zeit. Studien zur spätantiken Plastik* (Berlín 1940). L. DE BRUYNE, *L'Imposition des mains dans l'Art chrétien ancien. Contribution iconologique à l'histoire du geste:* RivAc 20 (1943) 113-278; *Materia e spirito nella plastica paleocristiana,* RivAc 25 (1949) 24-46. E. STOMMEL, *Beiträge zur Ikonographie der konstantinischen Sarkophagplastik* (Theophaneia, 10, Bonn, 1954).

la zona superior y escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento en las dos zonas. El clípeo está sostenido por dos genios alados y contiene los bustos de los difuntos, marido y mujer, en la acostumbrada actitud: la mujer abraza a su marido con el brazo izquierdo y apoya suavemente la otra mano en el brazo derecho del varón; éste tiene en su mano izquierda el «volumen» propio en un principio de los filósofos y signo más tarde de persona culta y con la derecha hace el gesto oratorio; viste la «toga tabulata», signo también de dignidad. Ambos vuelven ligeramente la cabeza hacia el centro, acentuando la impresión de unión y amorosa convivencia que deja traslucir toda la escena.

En la zona inferior, y correspondiendo exactamente al clípeo descrito, está representada la escena de Daniel en la fosa de los leones con un personaje barbado a su derecha, de discutida interpretación [4] y otro personaje también barbado a su izquierda, que representa ciertamente al ángel que condujo al profeta Habacuc portador de un cesto con panes para Daniel, conforme a la narración del texto Sagrado (Daniel 14, 32-39). La actitud de orante en que vemos a Daniel y la curiosa particularidad de habérsele figurado saliendo de la fosa (obsérvese que desde los tobillos hacia abajo se le representa aún sumergido) no permiten dudar del estrecho paralelismo con la escena del clípeo: es decir, Daniel representa también a los difuntos, que en otros sarcófagos ocupan el puesto central en actitud de orantes.

En la zona superior, a la izquierda del clípeo, se suceden de izquierda a derecha las escenas siguientes: la Creación de los Primeros Padres —muy notable la representación de la Santísima Trinidad, tres personajes barbados, el Padre sentado creando con la palabra [5], el Espíritu Santo asistiendo desde atrás del trono, el Verbo operando la creación por la imposición de manos sobre la cabeza de Eva—, y Cristo entre Adán y Eva, entregando a Adán unas espigas y a Eva una oveja [6], sin que falte a la derecha el árbol con la serpiente tentadora

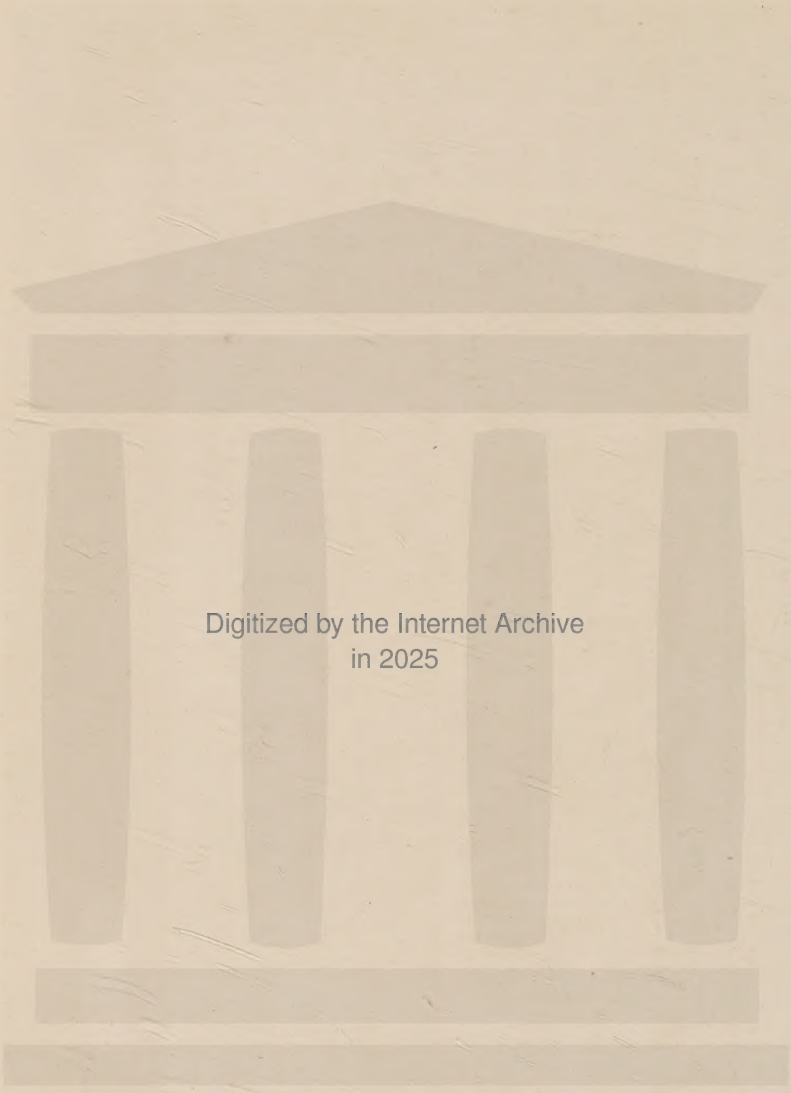
---

[4] L. De Bruyne, *L'Imposition des mains...*, 184-186, y en el esquema de la p. 191, lo considera como representación de un ángel, lo mismo que el de la izquierda de Daniel. E.Stommel, *o. c.*, 114-115, lo cree en cambio San Pedro: porque su aspecto y posición con respecto a Daniel es el de uno de los dos apóstoles que suelen acompañar a la Orante en los sarcórfagos; ademas porque lo cree idéntico al San Pedro de la escena siguiente. Sin embargo, bien examinado, la semejanza no es tan grande: no son semejantes ni la frente, ni la barba, ni los bigotes; y esta desemejanza debilita también la primera razón. Más bien parece deberse interpretar como un apóstol, sin más determinación.

[5] El brazo medio extendido, la mano cerrada y extendidos los dedos índice y corazón: es el gesto oratorio que en la iconografía antigua significa la palabra, es decir, que el personaje en cuestión está hablando.

[6] Propiamente son dos escenas compendiadas en una: la caída de nuestros primeros padres —que suele constar de Adán y Eva a cada lado del árbol con la serpiente— y la llamada «distribución del trabajo», que es la principal en nuestro sarcófago (ordinariamente se representa como la presente, pero sin el árbol). Esta segunda se interpreta en general como expresión del castigo

Sarcófago Dogmático. Lat. 104. Roma.



Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/estudios-eclesiasticos_april-june-1959_33_129

enroscada, ofreciendo en la boca la manzana del pecado. A la derecha del clípeo, Cristo transformando el agua en vino, Cristo multiplicando los panes y los peces que le presentan dos apóstoles y, por último, Cristo resucitando a Lázaro, con María postrada a sus pies.

En la zona inferior, vemos la adoración de los magos [7] y la curación del ciego; a la derecha de Daniel en la fosa de los leones, la llamada «Trilogía de San Pedro», es decir: la escena del gallo —comúnmente interpretada como la predicción de la negación [8]—, la prisión de San Pedro, y el milagro con el que el Príncipe de los Apóstoles hace brotar agua de una roca para bautizar a sus dos cárceleros, Proceso y Martiniano, según las narraciones de los apócrifos [9].

* * *

En el paso del siglo III al siglo IV hay un cambio notable en el arte paleocristiano. La Iglesia en ese tiempo ha cobrado nuevo vigor. El cristianismo va penetrando más hondo en las diversas manifesta-

---

«con el sudor de tu frente comerás el pan» (Gen 3, 19). F. GERKE, *o. c.*, 199-201, describe el Lat. 104, y en la n. 3 rechaza esta interpretación tradicional y defiende en cambio que se trata de la Conservación. A pesar de todo, la interpretación tradicional parece más obvia y más de acuerdo con el contexto iconográfico. En nuestro caso, esta interpretación tradicional está reforzada por la contaminación con la escena de la caída.

[7] Sobre el personaje que asiste a la escena detrás del solio de la Virgen hay también diversidad de opiniones. Considero la más aceptable la de E. KIRSCHBAUM, S. J., que lo identifica con el profeta Balaám. Véase su trabajo: *Der Phophet Balaam und die Anbetung der Weisen:* RQ 49 (1954) 129-171; en él demuestra la presencia, en casos semejantes, del profeta Balaám, el único que predijo la futura aparición de una Estrella en Israel (Num 24, 17).

[8] Escena también discutida, sobre todo por lo que toca a la interpretación mediata. Recientemente E. STOMMEL, *o. c.* ha propuesto detenida y profundamente, una nueva interpretación —la investidura de Pedro como Vicario de Cristo—. L. DE BRUYNE cree que en ella los cristianos veían sobre todo «un símbolo de la fe requerida por Cristo en la divinidad de su persona y de su misión, fe sometida a dura prueba en la persona misma del primer jefe de la Iglesia, pero seguida de la triple profesión y de la elección de Pedro». *(L'Imposition des mains...:* RivAc 20 (1943) 190, n. 1). El mismo autor tiene prometido un trabajo sobre el particular que aún no se ha publicado: L. DE BRUYNE, *Un nuovo sarcofago strigilato con scene bibliche,* RivAc 31 (1955) 173-197; en la p. 178: «Qualunque senso si voglia attribuire alla scena, finora convenzionalmente chiamata Negazione di S. Pietro e per cui ora si propone la Missio Petri [STOMMEL], ma che spero d'interpretare fra poco in senso diverso, una cosa è sicura: che cioè questa scena sta in strettissima connessione col problema e con l'importanza della fede nella vita cristiana...» Es ciertamente un problema que merece especial atención y del cual me propongo yo también tratar más despacio en otra ocasión.

[9] Ya P. STYGER, RivAc 3 (1926) 309, vió la importancia de los Apócrifos para la recta interpretación de las escenas de San Pedro. G. STUHLFAUTH, *Die apokryphen Petrusgeschichten in der altchristlichen Kunst* (Berlin u. Leip-

ciones humanas y va a comenzar a formar una nueva cultura. Las escenas del Nuevo Testamento, sobre todo, invaden los frisos de los sarcófagos, manifestando un cambio de mentalidad, o más bien acentuando diversamente las ideas religiosas de los fieles ante la muerte. El movimiento de reorganización y de resurgimiento del Imperio romano que se inicia con Diocleciano y aumenta bajo Constantino, se refleja también en el arte, en el centralismo y organización de la composición. No se puede negar que no todos los artífices de los sarcófagos son igualmente hábiles e igualmente profundos en su intento. Pero es un hecho incontrovertible que algunos, más señalados, se atienen a un esquema premeditado, con el que pretenden dar a las escenas un valor relativo en el todo, que sobrepasa el que ya tienen por sí solas [10]. El error estaría en querer ver siempre aplicada esa sintaxis, o pretender darle siempre el mismo sentido. En la composición de los sarcófagos hay influencias mutuas, hay imitación de modelos, hay sobre todo una línea de tradición duradera por lo que toca a los motivos y escenas; pero recordemos siempre con el mismo Stommel [11] que no existen dos sarcófagos exactamente iguales. Olvidando estas consideraciones se puede uno pronunciar demasiado fácilmente contra la interpretación simbólica o contra el simbolismo orgánico de un sarcófago, o puede también desde otro punto de vista, insistir demasiado en el significado de una escena, que de hecho no siempre conserva igual sentido, al variar su posición y su valor con respecto a las demás escenas de su conjunto.

Basta recorrer la serie de los sarcófagos paleocristianos publicados por Wilpert [12] para comprender que hay sarcófagos en los que el escultor no ha tenido más designio en la elección de las escenas, que el de la mera decoración con los elementos tradicionales en su época y en su arte. Pero hay casos en que el intento orgánico y aun dogmático es evidente. Uno de estos casos es el del Lat. 104.

Prescindiendo de las pequeñas discrepancias de los diversos autores en pormenores menos importantes, en líneas generales, la profunda idea de la composición total de nuestro sarcófago es clara: comienza con la creación y caída del hombre; y a este primer capítulo de nacimiento y

---

zig 1925) ha tratado el tema a fondo. A. RIMOLDI, *L'apostolo S. Pietro nella letteratura apocrifa dei primi sei secoli:* La Scuola cattolica 83 (1955) 196-224, da una lista completa de los apócrifos petrinos. Los que interesan directamente aquí son: *Acta Petri* (hacia el año 200) (R. A. LIPSIUS-BONNET, *Acta Apostolorum Apocrypha I;* Lipsiae 1891, 45-103); *Martyrium beati Petri a Lino episcopo conscriptum* (hacia fines del siglo IV o principios del V) (LIPS.-BONNET I, 1-22) y las *Actas del Martirio de Proceso y Martiniano* (fines del siglo VI) (AA. SS. Juli I 304).

[10] E. STOMMEL, O. c. 28-30, explica esta casi sintaxis escultórica.

[11] E. STOMMEL, O. c. 26.

[12] O. c. en nuestra nota 2.

muerte, corresponde el segundo de resurrección (resurrección de Lázaro), a la que se llega por la Eucaristía (milagros del vino y del pan, segundo paso de la representación eucarística que comenzó en las catacumbas con la cena del pan, el pez y el vino). Esta restauración del hombre la verifica el Salvador, cuya Encarnación se representa en la segunda zona: Cristo, luz del Mundo (la estrella que predijo Balaám y que vieron los Magos), luz de la Humanidad (curación del ciego). Al otro lado de Daniel —que pertenece a la esfera personal del difunto, como dijimos más arriba— San Pedro como representante de la Iglesia; y en la Iglesia y por la Iglesia, el Bautismo.

El paralelismo en la composición es sumamente rígido y muy logrado; aun verticalmente tiene su sentido: bajo la Creación, la Encarnación: las dos grandes obras del Verbo. Bajo la obra de Cristo, la obra de su Vicario, la obra de la Iglesia.

Cualquiera que tenga alguna familiaridad con la plástica paleocristiana advierte que el sarcófago que nos ocupa tiene una marcada personalidad dentro de la serie de sus contemporáneos; las dimensiones extraordinarias, la perfecta ordenación de las escenas, lo orgánico del contenido, la curiosa representación de la Santísima Trinidad, manifiestan que quien ha dirigido la confección del monumento debía ser personaje importante y que no se contentaba con la mera tradición de los talleres en que se trabajaba para estos menesteres. Por otra parte, la misma disposición tan premeditada de las escenas supone un dominio bastante logrado ya de los diversos temas habituales en la plástica cristiana de los sarcófagos, como diremos más adelante, al tratar el problema cronológico. ¿Sería el autor o el que lo encargó un alto dignatario eclesiástico? Probablemente; o al menos algún seglar muy en contacto con el ambiente teológico romano.

La escena central de Daniel en la fosa de los leones nos pone en contacto con el pensamiento dominante en la iconografía de las catacumbas: la salvación de los peligros de la muerte; el «libera nos de ore leonis» entendido aún con ese sentido angustioso del temor al más allá; ese más allá impregnado todavía de misterio y lleno de imaginaciones terroríficas sobre el viaje del alma desde el cuerpo abandonado hasta el lugar del reposo donde ha de esperar el día de la resurrección, libre de las amenazas del enemigo [13]. La tradición heredada del s. III no se ha abandonado; pero el espíritu va evolucionando, se va desarrollando; las controversias y la tendencia natural a la sabiduría han impulsado a los cristianos a profundizar en su fe y en las consecuencias de las enseñanzas evangélicas. La misma escena de Da-

---

[13] Sobre las ideas de ultratumba en el mundo romano véase F. CUMONT, *Lux perpetua* (Paris 1949). Es reciente, además, el trabajo de A. STUIBER, *Refrigerium interim* (Theophaneia 11, Bonn 1957). Ambas obras son importantes, aunque con algunas reservas.

niel ha ganado en paz, en dominio. En el conjunto del sarcófago, la escena ha quedado circunscrita a la esfera privada del difunto y el frente del sarcófago ha sido invadido por una concepción que desde los principios del s. IV ha comenzado a prevalecer y que en nuestro caso se desarrolla en plena madurez; la atención se ha concentrado en Cristo y en su obra; la esperanza se ha dilatado, los cristianos se complacen en pensar en tantos argumentos como pueden presentar en su oración a Dios para pedirle que les dé la vida eterna: somos obra de Dios y, aunque hemos pecado, contamos con la promesa de Cristo: «el que come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna y yo lo resucitaré en el último día» (Io 6, 54). Para darnos esa vida eterna ha venido el Verbo al mundo y nos ha dejado la Iglesia a la que pertenecemos por el bautismo [14].

Con razón el sarcófago n.° 104 del Laterano ha pasado a la historia con el nombre de *Sarcófago Dogmático*. Una teología tan existencial, unas verdades que tocaban tan de cerca a todos los fieles, tenía que ser popular y reflejarse en esa manifestación del espíritu humano que es el arte, y en este caso, de un modo muy particular, el arte sepulcral.

En el *Sarcófago Dogmático* hay además una escena que le merece el epíteto especialmente: la de la Santísima Trinidad.

La forma que el escultor ha dado a la representación de la Trinidad creadora no es ciertamente nueva. Schönebeck [15] ha insistido con razón en la dependencia de esa escena de la correspondiente de Prometeo en los sarcófagos paganos. Hay un buen ejemplo en un sarcófago del Museo Capitolino, de Roma. Prometeo sentado modela el cuerpo del hombre, mientras Atenas le infunde el espíritu. Claro está que aun la forma es necesario acomodarla al nuevo contenido: Prometeo elabora el cuerpo humano como un escultor o un alfarero; Dios Padre y el Verbo crean sólo con la palabra; la Creación cristiana es del hombre total, no sólo del cuerpo, como era en cambio la de Prometeo. Y, sobre todo, hay una diferencia total —como advierte el mismo Schönebeck— entre el destino o la suerte de Prometeo y la condición del Verbo creador. En el sarcófago pagano, junto a ese ciclo que representa la suerte del hombre, hay otro ciclo en el que vemos representado el destino del osado creador, que es castigado por los dioses por haberles arrebatado el poder de crear. El Verbo, en cambio, no sólo no tiene que someterse a ningún destino, sino que es superior a él, y aun es él el mismo Destino.

---

[14] En diversas obras ha explicado F. GERKE estas ideas. Además de la citada en nuestra nota 3, véanse, sobre todo: *Christus in der spätantiken Plastik* (Berlin 1940); *Das heilige Antlitz* (Berlin 1940); *Ideengeschichte der ältesten christlichen Kunst:* Zeitschr. f. Kirchengeschichte 49 (1940) 1-102.

[15] H. v. SCHÖNEBECK, O. c. en nuestra nota 3, pp. 268-269.

Schönebeck, demasiado preocupado por la dependencia cristiana del ciclo pagano, quiere ver paralelismo también en el contenido; y ya que el Verbo creador se aparta totalmente en su suerte de la de Prometeo, cree ver un rastro del segundo ciclo en las escenas de S. Pedro, el cual, como Prometeo, llega a la realización de su obra, el bautismo —Pedro da también la vida, como Promoteo—, solamente a través de su humano destino: negación, prisión.

Sería forzar demasiado la realidad; que se tome la forma externa ya conseguida artísticamente por los paganos, para representar un hecho semejante, es muy natural. Pero el contenido es bien diverso. Y para los tiempos en que se labra el «Dogmático», la teología cristiana se ha desarrollado ya más que suficientemente para hacer olvidar esas reminiscencias tan ajenas a todo el contenido de las innumerables disputas filosófico-teológicas de los tres primeros siglos.

El mismo hecho de que la representación de la Trinidad en esta forma desaparezca de los sarcófagos parece demostrar que la preocupación teológica era más viva de lo que comúnmente se piensa. En Roma, la consustancialidad de las personas divinas se defendía bien decididamente ya medio siglo antes del Concilio de Nicea y aun con la misma expresión homousion tan discutida; aunque siempre con la preocupación constante de afirmar ambos extremos del dogma, sin interesarse demasiado de la investigación filosófica que urgía más a los orientales. El mismo papa Dionisio, que reprochaba a su homónimo alejandrino la timidez de que había dado muestra en no atreverse a usar el término homousion aplicado al Verbo, aclara bien ambos extremos. «Audivi enim quosdam ex his, qui apud vos divinum Verbum praedicant et docent huius opinionis magistros esse, qui quidem ex diametro, ut ita loquar, Sabellii sententiae adversantur. Illius enim in eo consistit impietas quod dicat Filium esse Patrem, et vicissim: illi autem tres Deos quodammodo praedicant, cum sanctam unitatem in tres diversas hypostases inter se omnino separatas dividunt... Itaque admirabilis divinaque unitas in tres divinitates non est separanda, neque factionis vocabulo dignitas summaque Domini magnitudo est diminuenda; sed credendum est in Deum Patrem omnipotentem, et in Christum Jesum eius Filium, et in Spiritum Sanctum, ac Verbum Deo universorum esse unitum. Ego enim, inquit, et Pater unum sumus; et, Ego in Patre, et Pater in me est. Ita scilicet divina Trinitas et sancta monarchiae praedicatio integra servabitur.» (S. ATHANASIO, *De decretis nicenae synodi*, 26: MG 25, 462-463.)

En ambiente como éste, ¿nos puede extrañar que nazca una representación de la Trinidad como la del *Sarcófago Dogmático?* Al mismo tiempo tampoco puede extrañarnos el que después desaparezcan. Tales representaciones se prestaban a que la imaginación popular cayese en la tentación de «dividir la divina unidad en tres deidades».

La composición del *Sarcófago Dogmático* nos hace pensar en ese

ambiente romano pre y post-nicénico, ambiente teológicamente agitado, en los que los problemas de la Trinidad y el interés por la teología del Verbo se manifiestan claramente en el primer Concilio ecuménico y en las tremendas controversias que le siguieron.

* * *

Estilísticamente considerado, el *Sarcófago Dogmático,* sin ser una de las mejores obras del arte plástico paleocristiano, no deja de tener también su importancia. Hay que tener en cuenta que se trata de una obra inacabada, en la que algunas partes, como por ejemplo las figuras de relleno del fondo, están sin ni siquiera esbozar. Es verdad que, aun terminado, no se hubiera evitado la sensación de aglomeración que produce el amontonamiento de los personajes y de las escenas. Las expresiones son además duras.

En cambio, es notable la armonía de la composición: paralelismo tanto en el sentido horizontal como en el vertical; paralelismo ideológico al que corresponde también otro estilístico y formal: al solio del Padre en la zona superior corresponde el de la Virgen en la inferior; a la masa de la edícula de Lázaro, la de la roca de la que hace brotar el agua S. Pedro. Cristo en las dos escenas superiores de Adán y Eva y de la multiplicación de los panes presenta con sus brazos abiertos hacia abajo una línea angular que introduce en algún modo en las escenas correspondientes de la zona inferior. Un efecto análogo, aunque en sentido contrario, lo consiguen las manos abiertas hacia arriba de Daniel, con respecto al clípeo de los difuntos. Hay un intento manifiesto de variedad en las diversas posiciones de las cabezas. Es también un acierto la manera cómo las escenas centrales de ambas zonas —las escenas del ámbito personal del difunto— están a un mismo tiempo aisladas y unidas a la sucesión de escenas que forman el tema total del sarcófago. Por las proporciones y la relativa serenidad de las figuras se ha logrado un efecto de solemnidad que no siempre lograrán los artistas, más refinados por otra parte, de mediados de siglo, los de la época justamente llamada de renacimiento clásico.

* * *

En su catálogo del Museo Lateranense, Ficker considera el *Sarcófago Dogmático* como uno de los puntos de partida para la determinación de la cronología de la plástica cristiana, basándose en la que él cree casi exacta datación: fines del s. IV, principios del V. También Wilpert lo creyó de finales del s. IV.

Estudios más recientes, cuando la cronología cuenta ya con bases más seguras, han permitido relacionarlo indudablemente con el taller de donde salieron algunas de las partes del Arco de Constantino.

Por la temática, por el «timor vacui» que se manifiesta tan claramente en la aglomeración de las figuras, por las proporciones de éstas, por la relación entre figuras principales y figuras secundarias, por el tipo con que se representa a Cristo, por la hechura de la vestimenta, el *Sarcófago Dogmático* es ciertamente de la época constantiniana, es decir, de entre los años 315-337 más o menos. Así lo afirma con razón De Bruyne [16] y así se admite hoy por todos los estudiosos de la plástica paleocristiana.

Dentro de esta determinación algo vaga hay diversas opiniones que van desde los que colocan el *Dogmático* en los tiempos protoconstantinianos a los que lo consideran de alrededor del 325 e incluso tardoconstantinianos, hacia el 337.

Gerke lo atribuye al 312 o al 315 [17]. La razón principal para considerarlo de los primeros tiempos constantinianos es su estrecha relación con el Arco de Constantino, que es del 314. Además el tipo que Gerke llama Cristo-Estación aparece en este sarcófago más bien en su primera fase, de expresión todavía dura y que recuerda en parte el tipo anterior, el del Cristo-Héroe.

Uno de los motivos que confirman esta datación es la ausencia casi total del trépano. Es decir, el *Sarcófago Dogmático* se debe incluir en la clase de los relieves trabajados en forma plástica, en la que se abandonan aquellos recursos pictóricos de claro-oscuro tan usados en los tiempos de la Terarquía.

De Bruyne lo considera también de los primeros años de Constantino [18].

Schönebeck admite, siguiendo a Roosval, las semejanzas de nuestro sarcófago con el Arco constantiniano; pero da más importancia aún a las diferencias: en el sarcófago, la acumulación de figuras en todo relieve produce un efecto más tosco y rudo que el de los frisos del Arco; en cambio, el monumento cristiano presenta aspectos más clásicos en la articulación de los movimientos y de los miembros y manifiesta un nuevo espíritu que se acerca en parte al renacimiento de mediados del siglo. No se puede, pues, considerar al sarcófago contemporáneo del Arco, aunque tampoco puede alejarse mucho de él. De ahí la datación hacia el 325. Hacia esta misma fecha parece conducir un argumento extrínseco: la noticia de haber sido dotada la Basílica de S. Pablo por Constantino con posesiones del Oriente, luego poco después, probablemente, de obtener esa parte del Imperio. Además Constantino celebró las Vicennalia en Roma en 326 y después marchó al Oriente. Si el sarcófago fué enterrado junto a la Confesión

---

[16] L. De Bruyne, *Sarcofago cristiano con nuovi temi iconografici scoperto a S. Sebastiano sulla via Appia:* RivAc 16 (1939) 267.

[17] F. Gerke, *Antlitz*, 16; *Christus*, 26.

[18] RivAc 20 (1943) 174 s.

al construirse o terminarse la Basílica, la fecha propuesta parece ser la más indicada [19].

Todas las dataciones precedentes son rechazadas por Bovini [20], que aplica a nuestro sarcófago los criterios ampliamente estudiados en su obra sobre la datación a base de los retratos, sobre todo femeninos.

Aunque los dos retratos del clípeo, en el caso que nos ocupa, están sin terminar, el citado autor reconoce en el de la esposa el peinado exacto con que aparece tocada la emperatriz Helena en las monedas acuñadas entre los años 335-337: ondas suaves en la frente, orejas descubiertas, masa de cabellos que cae sobre el hombro, doble corona de trenzas (en nuestro caso solamente esbozadas) alrededor de toda la cabeza. El sarcófago es, por tanto, de la última época constantiniana.

Dada la importancia del monumento, la precisión cronológica no es ni mucho menos indiferente. Precisamente muchos de los estudios iconográficos de principios del siglo están ahora en revisión y muchos de ellos en gran parte superados porque la cronología más adelantada de estos últimos años obliga a veces a comenzar de nuevo o al menos a reformar profundamente los trabajos estadísticos que condujeron a ciertas conclusiones hoy inadmisibles. Baste recordar que Ficker quería partir del *Sarcófago Dogmático* para fijar las dataciones de otros sarcófagos, y lo ponía a fines del s. IV o principios del V. La misma datación de Schönebeck influye en su clasificación y en sus conceptos iconográficos, ya que considera el *Dogmático* como el primer ejemplar que se nos ha conservado de los sarcófagos de doble friso. Lo mismo se diga sobre las conclusiones de Dinkler [21] por lo que toca a la «Trilogía de S. Pedro». Tanto para el estudio del estilo como para el de la evolución de la temática es importante acertar en la datación de una pieza tan significativa como la presente.

¿Cuál es, pues, la posición cronológica del *Dogmático* dentro de la época constantiniana?

El *Sarcófago Dogmático* ocupa una posición central, que más bien se inclina a la época tardoconstantiniana que a la de los primeros años. Veamos las razones.

La que más salta a los ojos es la de las figuras esculpidas en todo relieve: semejante hecho no se da en ningún otro carcófago de los años anteriores al 325-330. El mismo Gerke [22], a propósito del sarcófago Lat. 135, al que data alrededor de 325, dice que en este tercer

---

[19] H. v. Schönebeck, O. c. 292-306.

[20] G. Bovini, *I sarcofagi paleocristiani. Determinazione della loro cronologia mediante l'analisi dei ritratti.* (Città del Vaticano 1949), 214-215 y n. 151 de su catálogo.

[21] E. Dinkler, *Die ersten Petrusdarstellungen:* Marb. Jahrb. f. Kunstwiss. 11 (1939).

[22] F. Gerke, *Antlitz*, 27 s.

decenio del s. IV empiezan las figuras a redondearse en todo relieve, dejando de aparecer como pegadas en el fondo. En la misma ocasión dice también que en los primeros tiempos constantinianos se advierte una manifiesta despreocupación por la plasticidad y la anatomía del cuerpo, en contraposición del notable interés que se dedica a la configuración y expresión de los rostros. En nuestro caso es claro que esa desproporción no existe: se ha adelantado en interés por el cuerpo —obsérvese por ejemplo el de Daniel—, por la configuración de los pliegues de los vestidos, que responden más naturalmente que antes a la realidad del cuerpo que cubren, y, por otra parte, los rostros no son ya tan atormentados como los anteriores.

Por lo que toca al tipo duro del Cristo-Estación, se podría observar que aunque la expresión es aún algo rígida, el redondeamiento de las mejillas se acerca más al último tipo de Cristo-Estación que a los primeros, es decir, al tipo por ejemplo del Lat. 135. Sin perder todavía la expresión seria y viril, en algunas de las cabezas de Cristo del Lat. 104 se advierte una cierta afeminación incipiente, que es característica de los tiempos ya avanzados de este tipo.

Una dificultad contra nuestra opinión podría constituirla el hecho de la ausencia casi total del trépano. De Bruyne [23] dice acertadamente que el uso o no uso del trépano no constituye ni distingue estilos, sino maneras, y a veces solamente indica estadio de elaboración. Schönebeck advirtió que el sarcófago no está terminado —como es manifiesto— y que en todos aquellos lugares en que el mármol se halla todavía sin labrar del todo hay señales como para un ulterior empleo del trépano, que no llegó a realizarse. El mismo De Bruyne, ampliando esta misma idea, afirma que, al parecer, el trabajo de mero cincel era completado después, en los pliegues por ejemplo, con el del trépano. Si esto es así, ¿cómo nos va a servir para datar un sarcófago no terminado el hecho de la ausencia del trépano?

Todas las razones que aporta Schönebeck para aclarar las diferencias del sarcófago con respecto al Arco de Constantino son válidas, y todas concluyen igualmente que el *Dogmático,* aunque está dentro aún de la época constantiniana, empieza ya a presentar síntomas de lo que unos ocho o diez años más tarde será el principio del renacimiento clasicista.

---

[23] De Bruyne, *Materia e spirito...* RivAc 25 (1949), p. 27, nota 1: «Invece di stili diversi, sarebbe più adeguato parlare di maniere diverse, perchè, la differenza tra i due gruppi di sculture è data da un differente grado di rifinitura. Sono tutte opere, cioè, in cui lo scalpello lavora in previsione di una rifinitura con il trepano...» Es fenómeno que se da también a fines del s. IV y principios del V; Cf. F. Gerke, *Christus,* 46: «Das lateranensische Exemplar zeigt den bohrlosen Stil gegen 400, der auf nicht fertig gewordenen theodosianischen Sarkophagen häufig vorkommt.»

Temáticamente se viene a las mismas conclusiones. Los temas son constantinianos, pero la lógica ordenación de las escenas y la perfecta organización dogmática del conjunto manifiestan no solamente la presencia de un inteligente pensador, sino también un dominio del tema y una capacidad de selección, que sólo se explica en una época de madurez, en la que la abundancia y familiaridad son frutos de la experiencia y hábito de varios años. Esquemas tan logrados son síntesis que se consiguen solamente después de un largo análisis y conocimiento de los componentes; después de estas síntesis sólo puede venir o la repetición o la disolución, que es la que de hecho se sigue en nuestro caso, para conducir a un nuevo interés no ya por el rigor dogmático, sino por la representación escénica y formal. Nos encontramos, pues, en presencia de una de las últimas síntesis plenamente constantinianas de entre los años 330-337.

Según las consideraciones precedentes, podemos consentir del todo con Bovini, que con criterios totalmente diversos —los retratos— llega a las mismas conclusiones.

* * *

Sea aisladamente, por su carácter especial, sea en el conjunto de los sarcófagos paleocristianos, el Lat. 104 tiene que interesar no solamente a los arqueólogos, sino también a los que se ocupan en el estudio de la Historia de la Iglesia y de la Teología. Las precedentes líneas pudieran quizá contribuir a despertar en España el interés por la arqueología cristiana, como parte importante de los estudios teológicos. Los monumentos cristianos de los primeros siglos, sin ser tan ricos dogmáticamente como los literarios, tienen en cambio la ventaja de ser documentos directos de los primeros fieles, que aún se nos conservan y que manifiestan quizá más claramente que los literarios la penetración de la idea religiosa en el pueblo por la predicación y la catequesis de los pastores de la Iglesia. Los cristianos ornaban sus casas, sus iglesias y sus sepulcros con las escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento que más expresivamente les hablaban de las verdades religiosas que habían aprendido. El arte sepulcral, sobre todo, se prestaba más fácilmente a reunir y ordenar las escenas en un significado relativo a los sentimientos suscitados por los pensamientos de la muerte, del más allá, de la resurrección. Las esculturas de los sarcófagos —destinadas muchas de ellas a desaparecer de la vista de los vivos al ser enterradas totalmente— tenían un carácter de confesión y de Credo, que hoy día, al redescubrirlas, nos sirven como testimonios vivos de la fe de nuestros primeros hermanos en Cristo.

MANUEL SOTOMAYOR, S. J.
Facultad Teológica. Granada.

El horario de trabajo del concilio de Ferrara-Florencia

El camino que se ha de seguir para interpretar un concilio, no siempre corre derecho a través de los documentos doctrinales y disciplinares; a veces se desvía en rodeos inesperados por la necesidad de conocer particularidades pasajeras del ambiente en que fueron fraguando las decisiones. Al ponernos a estudiar el horario del concilio florentino nos hemos encaminado hacia una de esas tareas más modestas que hemos indicado: la de esclarecer en lo posible una particularidad del ambiente histórico en que fraguó la unión laboriosa del 6 de julio de 1439.

Las horas a que se tuvieron las reuniones del concilio de Ferrara-Florencia, según las fuentes, no pueden ser a primera vista más desconcertantes. Hablando por ejemplo de un grupo de reuniones, una de las fuentes dice que debían cerrarse a las seis del día [1]; en cambio, otra fuente, hablando de esas mismas reuniones, dice que se cerraron unas a las veintiuna del día [2], otras a las veintidós [3], a las veintitrés [4], o a las veinticuatro [5]. A cualquiera se le ocurrirá sospechar que la principal razón del desacuerdo consiste en que esas dos fuentes emplean distintas maneras de contar el tiempo, y que por tanto la primera tarea para concordar esas noticias se reduce a esta pregunta: ¿qué manera de contar el tiempo emplea cada uno de los escritores del concilio? Resuelta esta pregunta, podremos entender las noticias acerca de las horas a que se tenían las reuniones y encontrar una explicación concordante del conjunto.

La pregunta previa que nos hemos propuesto, qué manera de con-

---

1 Sir sec. 6 c. 13, p. 161. Sobre la manera de citar véanse las notas 6 a 10.
2 AL 45, 38; 50, 26.
3 AL 56, 9.
4 AL 87, 8s; 119, 38.
5 AL 132, 15.

tar el tiempo emplea cada uno de los escritores del concilio, no puede ser respondida por el procedimiento tradicional de calcular astronómicamente el momento en que ocurrieron los eclipses de cuya hora nos informan las fuentes en su lenguaje particular. Noticias de ese género no aparecen en las narraciones del concilio de Florencia. A falta de eso trataremos ante todo de comprobar si alguna de las maneras de señalar la hora, ya conocidas y comprobadas, y que podían estar en uso en los tiempos del concilio, se ajusta a las noticias que nos trasmite cada una de las fuentes. Por este procedimiento se puede esperar que todas o la mayor parte de las noticias puedan ser descifradas, pues es natural que los escritores del concilio se expresasen según alguna de las maneras de contar el tiempo que conocían los lectores para quienes escribían. Sólo en el caso de que no se ajuste ninguna de esas maneras de contar el tiempo ya comprobadas, nos atreveremos a separarnos de ellas e intentar una explicación independiente para el grupo de noticias que quede fuera de ese marco.

Los escritores cuyas noticias examinaremos son principalmente los siguientes: por una parte el grupo latino, compuesto sobre todo por curiales de la corte papal, los cuales ya en documentos oficiales, ya en escritos privados, nos han dejado breves reseñas de los acontecimientos del concilio [6]; entre esos curiales, pero en puesto preferente por haber sido uno de los secretarios latinos del concilio, se encuentra el romano Andrés de Santacroce, redactor de las actas latinas [7]. Por otra parte el grupo griego, compuesto por tres escritores: el redactor o redactores de las actas griegas del concilio [8]; el obispo griego Doroteo de Mitilene o quienquiera que sea el autor del diario privado que Juan Plusiadeno fundió con las actas del concilio [9]; y el diácono de Santa Sofía Silvestre Sirópulo, autor de unas «memorias» sobre el concilio [10].

* * *

---

[6] G. HOFMANN, *Fragmenta protocolli, diaria privata, sermones* (Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, vol. III fasc. II) Roma 1951. Esta obra la citaremos con la sigla *Fragm.*

[7] G. HOFMANN, *Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis: Acta Latina concilii Florentini* (Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, vol. VI) Roma 1955. Esta obra la citaremos con la sigla *AL* (= Acta Latina).

[8] J. GILL, *Quae supersunt Actorum Graecorum concilii Florentini necnon Descriptionis cuiusdam eiusdem* (Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, vol. V) Roma 1953. Esta obra la citaremos con la sigla *AG* (= Acta Graeca).

[9] Editado por J. GILL en la obra anterior sin desglosarlo de las actas, pero distinguiendo los fragmentos del diario mediante una barra (AG p. LXXXIX n. 3); este cuidado del editor nos dispensa de distinguir en las citas uno y otro escrito, y por tanto emplearemos la misma sigla *AG*.

[10] R. CREYGHTON, *Vera historia unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive concilii Florentini exactissima narratio, graece scripta per Sylvestrum Sguropulum* [= Syropulum]. Hagae Comitis 1660. Esta obra la citaremos con la sigla *Sir* (= Sirópulo).

Comenzando por la manera de contar el tiempo de los latinos, nos encontramos con la antigua usanza italiana. Esta consideraba el día dividido en una serie de veinticuatro horas, sin que se pudiesen emplear en su lugar dos series de doce horas, como hoy hacemos. De esa manera, durante el trascurso de un día contaba de la hora I a la XXIV [11], y a partir de ese momento comenzaba una nueva serie de veinticuatro horas. Pero la diferencia fundamental con relación a nosotros consistía justamente en el punto de partida de la serie. Este no era la media noche, sino la puesta del sol, o más exactamente, media hora después, cuando se hacen sensibles las tinieblas (crepúsculo civil para latitudes como las de Ferrara o Florencia). En ese momento sonaba la hora XXIV y comenzaba una nueva serie de horas.

Para comprobar que ése era también el punto de partida en los escritos latinos del concilio, digamos primero una palabra sobre el tiempo del oscurecer. El oscurecer, es decir, el tiempo que va de la puesta del sol a la entrada de la noche, recibía en la edad media, entre otros nombres, el de «hora tarda» [12]. En nuestro estudio hemos de encontrar la «hora tarda» más de una vez; pero en este momento nos interesar señalar la «hora tarda» que aparece el 4 de diciembre de 1438, pues un texto paralelo griego nos descubre que su sentido es justamente el del tiempo del oscurecer. En efecto, por la parte latina Andrés de Santacroce coloca el final de la reunión de ese día en la «hora tarda» [13], y por la parte griega Doroteo de Mitilene, quejándose de lo poco que se dejó hablar al orador griego, dice que el cardenal Cesarini estuvo hablando «hasta que se echó encima el oscurecer, y así se disolvió la reunión» [14].

Sabiendo ya el sentido de «hora tarda» examinemos la reunión del 5 de julio de 1439 en el palacio del papa. Esta reunión, una de las más breves de todo el concilio, se tenía después de otra de los griegos, celebrada aquella misma tarde [15], y en la cual los griegos habían firmado el decreto de unión de las iglesias. Como el decreto había de ser promulgado solemnemente al día siguiente, se llevó la misma tarde al papa; y antes de que éste le firmase hizo Besarión su conocida

---

[11] Ponemos en números romanos las horas antiguas a imitación de los amanuenses del concilio, a fin de evitar confusiones con las horas modernas, a las cuales habremos de referirnos a menudo.

[12] H. GROTEFEND, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. Hannover 1891-1892, I, 86a; DU CANGE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*. Art. *Hora*.

[13] AL 107, 6.

[14] Ἕως ἡ ἑσπέρα κατέλαβε καὶ οὕτως ἐλύθη ἡ σύνοδος: AG 214, 22s. Al orador griego, en efecto, no se le dejó llevar la marcha de la disputa (AL 97, 12. 16), y aunque estuvo interviniendo en toda ella, fue sólo con el papel secundario de objetante (véanse las actas en AL 95, 36-107, 5).

[15] Sir s. 10 c. 8, p. 292.

declaración sobre la epíclesis [16]; seguidamente firmó el papa el decreto ante testigos de los griegos [17] y se disolvió la reunión. Juntas la declaración de Besarión y la firma del decreto apenas pudieron durar media hora. Pues bien, esa reunión comenzó «hora tarda» [18], es decir, al oscurecer; y acabó a la hora XXIV [19], es decir, cuando ya había oscurecido, y por ello la última hora de la serie latina, la XXIV, acababa de sonar.

En este punto comenzaba una nueva cuenta de las horas, y consiguientemente todas las horas de un día se referían a este momento de la entrada de las tinieblas como a punto de partida. Veámoslo, por ejemplo, en la reunión del 15 de febrero de 1438. Esta reunión, celebrada «por la mañana» [20] y lo bastante temprano para comenzar con el rito de la misa [21], fué anunciada la víspera para la hora XIV del día siguiente: «así que exhortaba a los padres del concilio y a los mismos cardenales a que se reunieran al día siguiente por la mañana a la hora XIV, a fin de celebrarla» [22]. En efecto, a mediados de febrero, y por tanto cerca ya del equinoccio de primavera [23], el sol se pondría entre las 5 y las 6 de la tarde según nuestra manera de contar el tiempo; las tinieblas comenzarían alrededor de las 6 de la tarde; y por tanto catorce horas después vendrían a ser como las 8 de la mañana de nuestro reloj, es decir, una hora muy apropiada en invierno para una misa a la que debía seguir la reunión.

Las consecuencias de haber establecido semejante punto de partida eran muchas y muy importantes. Tengamos en cuenta que la puesta del sol y el comienzo de las tinieblas son variables con los meses. En los equinoccios de primavera y de otoño el sol se pone a las 6 de la tarde según nuestro reloj; en cambio, en el solsticio de verano podía llegar a ponerse en Florencia, y más en Ferrara, bastante cerca de

---

[16] El texto de ella, en AL 258, 5-34.

[17] Véase toda la reunión en Sir s. 10 c. 8s, p. 293s.

[18] AL 258, 1.

[19] AL 259, 11.

[20] «De mane»: Fragm 22, 7.

[21] Fragm 22, 18s.

[22] «Quare hortabatur patres et dominos ipsos, ut ad illam celebrandam crastina die praedicta mane hora quarta decima vellent convenire»: Fragm 22, 5s.

[23] Como más adelante expondremos, no se alcanza mayor aproximación con calcular con entera exactitud la correspondencia de las horas de entonces con las nuestras; por eso, al tener que contar siempre con un gran margen de error, preferimos hacer más fáciles de entender todos los cálculos, prescindiendo de la diferencia entre el día medio y el día real, o ecuación del tiempo; del adelanto de nueve días con relación al presente, que traían los solsticios y equinoccios en el siglo XV; y demás particularidades que no acrecientan notablemente dicho margen de error. Notemos también que siempre hablamos de horas locales.

las 8, y en el solsticio de invierno poco después de las 4. De aquí resultaba que un momento fijo del día, por ejemplo el mediodía o la media noche, había de expresarse a través de los meses con horas enteramente distintas.

Así la media noche en el solsticio de verano era expresada aproximadamente con la hora III y media, puesto que al ponerse el sol poco antes de las 8 de la noche, según nuestra manera de contar, las tinieblas se habrían hecho sentir hacia las 8 y media, y desde ese momento hasta la media noche habían pasado tres horas y media. En cambio, en el solsticio de invierno la media noche era expresada aproximadamente con la hora VII y media, pues al ponerse el sol poco después de las 4, según nuestra manera de contar, las tinieblas se habrían hecho sentir hacia las 4 y media, y desde ese momento hasta la media noche habían pasado siete horas y media.

Todos estos cambios para señalar a través del año un momento fijo del día tenían un resultado que es menester notar, y es que en la manera de contar el tiempo que tenían los padres latinos del concilio de Florencia no se podía mantener una hora fija a través de los meses para convocar las reuniones conciliares, pues la hora que un mes era oportuna había de resultar, al cabo de cierto tiempo, enteramente intempestiva [24]. Por esto, cuando se trata de reuniones que se tenían regularmente, no hemos de esperar que las fuentes latinas nos digan el momento en que comenzaban, en la forma precisa de las horas del reloj, pues tenían que contentarse con señalarlo en forma más vaga, por ejemplo «después de la celebración de la misa» [25]. Sólo para reuniones aisladas o para pocos días encontraremos expresiones de la hora del reloj como momento señalado para reunirse. Por ejemplo «a la mañana, a la hora XII poco más o menos, hora que había sido señalada para la congregación general» [26], el día 31 de agosto de 1441.

Todavía hemos de advertir otro resultado de esta manera de contar el tiempo, y es la necesidad que había de estar poniendo en hora los relojes durante todo el año para que marcasen la hora XXIV en el momento de comenzar las tinieblas. En efecto, a medida que avanzaba la primavera, la puesta del sol ocurre más tarde cada día, y por tanto entre el comienzo de las tinieblas de un día y el comienzo de las del siguiente no hay ya veinticuatro horas, sino un poco más. De esta manera los relojes que habían sido puestos en hora un día de-

---

[24] En la obra R. G[ARCÍA] VILLOSLADA, *Storia del Collegio Romano* (Analecta Gregoriana, vol. 66) Roma 1954 p. 85, puede verse a cuántos cambios de horario se veía obligado un centro de enseñanza que siguiera la usanza italiana en la cuenta del tiempo.

[25] «Post missae celebrationem, quae hora communis erat conventionis»: AL 43, 5s

[26] «De mane hora XII vel quasi, qua hora quae pro generali congregatione adscripta fuerat»: Fragm 30, 13.

terminado, al día siguiente señalaban la hora XXIV uno o varios minutos antes de tiempo, y al cabo de algunos días había ya una diferencia sensible entre la hora XXIV de los relojes y el comienzo de las tinieblas. Es decir, que cada día se iban adelantando más los relojes y había que volver a ponerlos en hora. El mismo resultado se tenía a medida que avanzaba el otoño y la puesta del sol iba ocurriendo más temprano cada día, solo que entonces la causa de tener que poner en hora los relojes no era que se adelantaban, sino que se atrasaban.

Un ejemplo ya clásico de cómo se hacía el ajuste de los relojes es lo que se usaba en tiempos de Goethe en Verona, donde se tenía fijo el reloj en invierno y verano y se retrasaba o adelantaba media hora cada quince días en primavera y otoño [27]. Pero de ahí, naturalmente, no podemos concluir nada sobre la norma de hacerlo en Ferrara o Florencia en tiempos del concilio; y ni siquiera podemos suponer que había una norma fija y no más bien la que impusiera el talante del encargado de ajustar el reloj.

Con esto queda dicho que no hemos de tomar con demasiado rigor las informaciones que nos dan los escritores del concilio sobre la hora. De esas informaciones, una parte bastante mayor de lo que hoy podríamos sospechar ha tenido que ser calculada a bulto, pues aún habrían de pasar muchos años hasta que Peter Henlein († Nuremberg 1542) construyese el primer reloj de bolsillo. Pero aunque en un caso determinado supiéramos que no la han calculado a bulto, sino que por ejemplo han oído las campanadas del reloj (como Andrés de Santacroce cuando dice: «había sonado ya la hora XXIII» [28]), todavía nos quedaría por saber cuánta distancia había en aquel momento entre la hora XXIV teórica, o comienzo de las tinieblas, siempre en movimiento, y la hora XXIV del reloj, ajustada a la hora por un procedimiento aproximativo que no conocemos.

Notemos finalmente que la hora XXIV, con ser el final de la cuenta de las horas, no era sin embargo el fin del día o momento en que se cambia de fecha. El fin del día y comienzo del siguiente era el amanecer [29]. Así el 5 de julio de 1439, fecha en que el papa firmó la bula de unión que había de promulgarse solemnemente al día siguiente, acabó la ceremonia de la firma a la hora XXIV [30], y por tanto cuando comenzaba la noche y también una nueva serie de horas. Sin embargo, cuando el papa, todavía antes de que amaneciera, se dirigió al palacio obispal para ir luego procesionalmente a la catedral

---

[27] H. GROTEFEND, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*. Hannover 1891-1892, I 187b; F. K. GINZEL, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie*. Leipzig 1906-1914, III, 94.

[28] «Hora iam XXIII pulsaverat»: AL 132, 15.

[29] H. GROTEFEND, *Zeitrechnung*... I, 187b.

[30] AL 259, 11. Véase toda la ceremonia en Sir s. 10 c. 8s, p. 293s.

para la sesión solemne, aún seguía siendo el 5 de julio: «el día 6 de julio de 1439 se tuvo la primera sesión de la ciudad de Florencia en la catedral florentina. Y el papa Eugenio vino *el día 5 por la noche* al palacio obispal de Florencia. Revestido de capa pluvial y mitra, y con todos los cardenales y prelados y clérigos, vino a pie procesionalmente a la iglesia catedral. Y se puso en su trono...» [31].

* * *

Pasando ahora a la manera de contar el tiempo que usaban los griegos nos encontramos con que no tenían una sola, como los latinos, sino varias; y por eso las horas griegas llevan casi siempre una determinación que distingue a cada una de las maneras de contar el tiempo que empleaban: hora *del día,* hora *de la noche,* hora *después del mediodía.* De ellas, la más usada con mucho es la hora del día, y por tanto a ella nos habremos de referir en primer lugar y con mayor detenimiento.

La hora del día corresponde a la manera de contar el tiempo de la antigüedad clásica. Para ello tomaban como punto de partida la salida del sol, y como punto final, la puesta; y el tiempo que trascurría entre la una y la otra lo dividían en doce horas.

Este punto de partida de la cuenta griega nos le muestran los hechos ocurridos el 7 y 8 de marzo de 1438 [32] con ocasión de la llegada a Ferrara del patriarca y los obispos griegos. El 7, después de haber pasado la noche en la nave que les conducía río arriba por el Po, «*al amanecer,* soltando las amarras, empezamos a subir, y *antes de acabar la hora I del día* vemos a Caristeno, enviado a caballo por el emperador» [33], que venía a dar cuenta al patriarca del ceremonial del beso del pie por los eclesiásticos bizantinos que reclamaba Eugenio IV. La nave siguió su rumbo y según Sirópulo llegó al puerto de Ferrara πληθούσης ἀγορᾶς [34], expresión que para Herodoto indicaba la media mañana, y para Suídas la hora IV, o la V, o la VI [35]; según Doroteo

---

[31] «Die VI iulii fuit tenta prima sessio in civitate Florentiae et in ecclesia Florentina. Et papa Eugenius die V de nocte venit ad episcopatum Florentinum; indutus piviali et mitria et cum omnibus cardinalibus et praelatis et omnibus clericis processionaliter venit pedes ad ecclesiam cathedralem. Et posuit se in sede sua...»: Fragm 39, 9-13.

[32] Las fechas están atestiguadas con entero acuerdo por AG 9, 15. 21; Sir s. 4 c. 22, p. 98; Fragm 29, 1; Fragm 34, 12-14. Solamente AL 27, 23. 33 indica el 8 y 9 de marzo.

[33] Ἑωθεν δὲ λύσαντες ἀνηρχόμεθα, καὶ πρὶν ἐξήκειν πρώτην ὥραν τῆς ἡμέρας, ὁρῶμεν ἔφιππον τὸν Καριστινὸν σταλέντα παρὰ τοῦ βασιλέως: Sir s. 4 c. 19, p. 92.

[34] (= «Cuando el mercado está lleno») Sir s. 4 c. 20, p. 93.

[35] SONTHEIMER, Art. *Tageszeiten:* PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft,* vol. IV A col. 2019.

de Mitilene llegó la nave *a la hora IV del día* [36], que corresponde a la interpretación más ajustada de πληθούσης ἀγορᾶς en horas clásicas. Estando ya en el puerto, pero todavía «*antes del mediodía*, vinieron seis obispos y en nombre del papa dieron la bienvenida al patriarca» [37].

El asunto espinoso del ceremonial no se resolvió hasta bien entrada la tarde, y como el patriarca no había querido salir de la nave mientras tanto, prefirió ya dormir en ella y hacer su entrada en Ferrara al día siguiente, 8 de marzo. Las reseñas de la entrada nos vuelven a permitir señalar el punto de partida de la cuenta griega de las horas: «*al amanecer* del día siguiente» [38] dice Andrés de Santacroce que se reunieron los curiales latinos para dirigirse al puerto; «a la mañana, *a la hora I del día*» [39], dice el diario de Doroteo que llegaron al puerto los curiales latinos que venían a recoger al patriarca.

Ahora bien, este punto de partida no es fijo durante el año, pues el momento de la salida del sol va cambiando con los meses, como también va cambiando con los meses la puesta del sol o punto final de la cuenta griega. Además ocurre que las variaciones de la salida y la puesta del sol son opuestas, es decir, que en verano amanece pronto y anochece tarde, y en invierno amanece tarde y anochece pronto. Y por tanto la duración de tiempo que los griegos habían de dividir entre doce, para tener una hora, era muy larga en verano y muy corta en invierno, y consiguientemente también las horas del verano eran muy largas y las del invierno muy cortas.

Con esto tenemos ya la primera particularidad de la hora griega: la duración de ella no correspondía a 60 minutos de la nuestra a través de todo el año, sino que en verano podía extenderse hasta cerca de 80 minutos, que son la doceava parte de las dieciséis horas de nuestra medida a que se acerca el tiempo de sol en el solsticio de verano en latitudes como las de Ferrara y Florencia; y en cambio en invierno podía contraerse hasta cerca de los 40 minutos, que son la doceava parte de las ocho horas de nuestra medida a que casi llega a reducirse el tiempo de sol en el solsticio de invierno en las latitudes dichas.

Resultado de todo esto, dentro ya de nuestro campo de estudio, es que no había de ser tarea sencilla el entenderse griegos y latinos acerca de la hora. El amanecer, que para los griegos era el comienzo de su cuenta y consiguientemente el punto de referencia de sus horas, estaba para los latinos hacia la mitad de su cuenta, pero con grandes

---

[36] Ἐν τῷ λιμένι οὖν τῆς Φερραρίας καταντήσαντες ἐν ὥρᾳ δ' τῆς ἡμέρας: AG 9, 13-15.

[37] Πρὸ μεσημβρίας ἦλθον ἐπίσκοποι ἓξ καὶ προσειρήκασι τῷ πατριάρχῃ τὸν ἀπὸ τοῦ πάπα χαιρετισμόν: Sir s. 4 c. 20, p. 93.

[38] «In diluculo diei sequentis»: AL 27, 33.

[39] Τῷ πρωΐ ὥρᾳ α' τῆς ἡμέρας: AG 9, 21.

oscilaciones de invierno a verano; y había que medir cuidadosamente esas oscilaciones si en el paso de una a otra cuenta no se querían cometer serios errores. Además, siendo la hora latina de 60 minutos siempre, y la griega, en cambio, de duración variable a través del año, también había que medir cuidadosamente esa duración de la hora griega para evitar de nuevo graves errores. Esta dificultad para pasar de una a otra cuenta no podía quedar sin consecuencias, como pronto veremos.

Al lado de las horas del día, las demás maneras de contar el tiempo que usaban los griegos tienen escasa importancia. La larga añoranza de Constantinopla le hizo a Sirópulo anotar la hora *de la noche* en que alcanzaron las naves del retorno la altura de la Puerta de Oro, que era el punto más avanzado de la ciudad en su camino: era la hora II de la noche [40]. Fuera de esta noticia, todas las demás que poseemos acerca del tiempo de la noche entre los escritores griegos del concilio se reducen a meras referencias al anochecer, a la media noche o a la alborada [41], y no se refieren a verdaderos trabajos conciliares, sino a percances de la navegación. El papa, en los tratados con las dos ciudades que albergaron al concilio, reclamó siempre libertad de movimientos por la noche para los conciliares, aun después del toque de queda [42]. Sin embargo, los trabajos conciliares que se llevaron a cabo de noche fueron necesariamente muy escasos, y por tanto la hora de la noche carece para nosotros de interés y no debe detenernos más.

Las horas *después del mediodía* son una particularidad de Sirópulo, que los demás escritores griegos del concilio no siguen. De lo que Sirópulo entendía con esta manera de contar el tiempo nos dan una idea las narraciones de la entrada del emperador en Florencia (15 de febrero de 1439). El suceso más notable de la jornada fué un aguacero que cayó sobre la ciudad en el momento de la entrada, tan violento, que los florentinos, a pesar de su deseo de ver la cabalgata, hubieron de guarecerse en el primer portal que encontraban, y el mismo emperador, a galope y por el camino más corto, corrió a la morada que le tenían preparada. Nadie se esperaba semejante lluvia, «pues vino inesperadamente», dice Andrés de Santacroce [43]. «Y lo que es más notable, añade, tan pronto como el emperador traspuso el umbral de la casa cesó la lluvia» [44]. La hora a que ocurrió el hecho no la sabemos; pero sí sabemos la hora a que atravesó la puerta de la

---

[40] Περὶ δευτέραν ὥραν τῆς νυκτὸς κατελάβομεν τὴν Χρυσείαν Πύλην: Sir s. 11 c. 10, p. 328.

[41] Por ejemplo Sir s. 4 c. 8, p. 77; s. 4 c. 9, p. 78; s. 11 c. 8, p. 323.

[42] G. HOFMANN, *Acta camerae apostolicae et civitatum Venetiarum, Ferrariae, Florentiae, Ianuae de Concilio Florentino* (Concilium Florentinum, Documenta et Scriptores, vol. III fasc. I) Roma 1950. 18, 26-28; 51, 22-25.

[43] AL 134, 27.

[44] AL 134, 30s.

ciudad, camino del monasterio de las afueras en que aguardaba el emperador, el cortejo de florentinos que había de conducirlo en triunfo hasta el interior de Florencia: «a la hora II después del mediodía» [45]. A esa misma hora hubo de juntarse el cortejo con el emperador, pues el monasterio, según Sirópulo, estaba al lado mismo de la puerta.

Con estos informes, que a la hora II después del mediodía se reunió el cortejo con el emperador, y que antes y después de la entrada hizo buen tiempo, podemos entender el sentido de una frase de Sirópulo: ἡ ἡμέρα ἐκ πρωΐας μέχρι ς΄ ὥρας μετὰ μεσημβρίαν φαιδροτάτη ἦν καταλαμπομένη ὑπὸ τοῦ ἡλίου [46]. A nuestro parecer quiere decir que el sol brilló *el día entero, mañana y tarde* (menos el breve tiempo que duró el chubasco que Sirópulo narra con tanta complacencia). De ser exacta nuestra interpretación, nos permitiría reconstruir la manera de contar el tiempo por horas después del mediodía. Si la hora VI después del mediodía coincidía con la puesta del sol, entonces tenemos un horario para la tarde que corre enteramente parejo al de las horas del día, pero que no hace sino cambiar las cifras: a partir de la hora VI del día (mediodía), se empezaría a contar de nuevo desde la hora I hasta la hora VI, la cual coincidiría con la hora XII del día y con la puesta del sol. No nos atrevemos a afirmar nuestra conclusión con más aplomo, porque la base de noticias sobre la hora después del mediodía, en que se asienta, es demasiado reducida [47].

Y con esto llegamos al último grupo de horas griegas, compuesto por las que no llevan ninguna determinación. Algunas de ellas son cifras muy pequeñas (entre la hora II y la IV [48]) y se refieren a hechos ocurridos evidentemente por la mañana. Son por tanto horas del día en las cuales la determinación se ha dejado por innecesaria.

Pero hay otras en cambio con cifras tan extremadamente altas (la hora XX), que resultan enteramente ajenas a cuanto hemos visto hasta ahora entre los griegos. Se trata de tres expresiones, y todas ellas del diario de Doroteo de Mitilene [49]. Las dos primeras, referentes a la reunión del 8 de junio de 1439, nos indican ya cuál es su explicación: «El papa se sentó y dijo: Ya es la hora de la comida, retiraos pues; y a la hora XX venid acá para que, una vez traducida la definición al latín, se lea públicamente en presencia de nosotros y de vosotros y así se dé la aprobación definitiva. Y así se hizo, pues llegados allá a la

---

[45] Περὶ β΄ ὥραν μετὰ μεσημβρίαν: Sir s. 7 c. 15, p. 213.

[46] (= «El día, desde el amanecer hasta la hora VI después del mediodía, fue esplendoroso, iluminado por el sol») Sir s. 7 c. 15, p. 213.

[47] Otras horas después del mediodía pueden verse en Sir s. 4 c. 7, p. 76; s. 10 c. 8, p. 292.

[48] Sir s. 4 c. 1, p. 67; s. 4 c. 8, p. 78; s. 4 c. 9, p. 79.

[49] AG 440, 19. 24; 447, 26.

hora XX, fue leída en latín y en griego y admitida y aprobada» [50]. Claramente se advierte que la hora XX no es una hora griega, sino la hora latina señalada por el papa y puesta en griego a la letra. En efecto, en las tardes de verano había de ser un tiempo muy apropiado para reunirse la hora XX de la cuenta latina, pues en ese momento contaban todavía con tres horas y media hasta la puesta del sol, y por otra parte el calor del mediodía había pasado ya. Así el día 27 del mismo mes y año pone Andrés de Santacroce en boca del papa una convocación enteramente igual a la de Doroteo: «El papa: A la hora XX reúnanse todos los estados» [51]. Y también la última expresión de Doroteo que examinamos es del mismo mes (13 de junio de 1439) y también procede de los latinos: «El emperador pidió a los cardenales que vinieran, y ellos prometieron venir el sábado a la hora XX» [52].

Esto nos está descubriendo un hecho que era de prever. Dada la dificultad de pasar de la hora griega a la latina y de la latina a la griega, una sola de las dos horas había de acabar por ser empleada por unos y por otros en las negociaciones entre ambos, para poder entenderse acerca del tiempo. Y naturalmente la del pueblo que les rodeaba, y la de los relojes que veían, había de acabar por imponerse. El diario de Doroteo, destinado a la intimidad del recuerdo personal, y sin afanes literarios o de publicidad, ha podido recoger esas expresiones de tiempo, que no podía entender quien no hubiese vivido el ambiente del concilio.

* * *

Explicada ya la manera de contar las horas que tenían unos y otros y antes de pasar adelante, vamos a detenernos un momento a examinar qué es lo que se entendía por «hora» entre los escritores del concilio de Florencia. De los escritores de la antigüedad clásica se pensó algún tiempo que al indicar la hora a que había ocurrido un suceso, por ejemplo, la hora IX, no se referían a un momento determinado, sino a una duración dentro de la cual había ocurrido el suceso. A la hora IX habían ocurrido todos los sucesos que hubieran tenido lugar en cualquier momento desde el fin de la hora VIII hasta el comienzo de

---

[50] Καθίσαντος οὖν τοῦ πάπα ὥρισεν ἡμῖν· ‘() καιρὸς ἤγγισε τοῦ γεύματος, καὶ ἀπέλθετε· τῇ δὲ εἰκοστῇ ὥρᾳ ἔλθετε ὧδε ὅπως, λατινικῶς γραφέντος τοῦ τόμου, ἀναγνωσθῇ παρρησίᾳ ἐν μέσῳ ἡμῶν καὶ ὑμῶν, καὶ οὕτω γένηται τελεία ἀπόφασις, ὃ καὶ γέγονε. Τῇ κ΄ ὥρᾳ γὰρ ἀπελθόντες, ἀνεγνώσθη λατινικῶς τε καὶ ἑλληνικῶς καὶ ἐστέρχθη καὶ ἀπεφάνθη: AG 440, 17-26.

[51] «PAPA. Hora vigesima omnes status conveniant»: AL 256, 30; véase 257, 5.

[52] Ἐμήνυσεν ὁ βασιλεὺς τοῖς καρδιναλίοις ἐλθεῖν· καὶ ὑπεσχέθησαν ἐλθεῖν ἐν τῇ κ΄ ὥρᾳ τοῦ σαββάτου: AG 447, 24-26.

la X [53]. Hoy, sin rechazar esa posibilidad, se admite que los autores de la antigüedad indicaban en general la hora como momento determinado; y por tanto, al decir que un suceso había ocurrido a la hora IX, se referían al momento en que la hora IX se cumplía, o lo que es lo mismo, al momento en que habían pasado nueve horas justas desde el comienzo de la cuenta [54], que es también lo que hoy se entiende cuando se dice que algo ocurrió a las 9.

Por parte de los escritores griegos del concilio podemos encontrar esta última idea de la hora, comprobada al pie de la letra con ocasión del entierro del patriarca, el día 11 de junio de 1439. Como la muerte había ocurrido el día anterior ya de noche, no pudo hacerse nada hasta que amaneció. «A la mañana» [55] comenzaron los preparativos: los griegos tuvieron una reunión con el emperador para tratar de las honras que habían de hacerse; luego el emperador pidió al papa un sitio decoroso para la tumba; el papa a su vez tuvo una reunión con la parte latina del concilio [56], para determinar lo que se debía hacer, y se resolvió que se le enterraría como a hijo fiel de la Iglesia católica y con asistencia de cardenales y obispos. «Hecho esto, *habían pasado nueve horas* del día, y *a la hora IX* levantamos el cadáver del patriarca» [57]. Hay con todo una expresión, citada ya, que parece sugerir la idea de la hora duración: «antes de que hubiese transcurrido la hora I del día» [58]. Sin embargo aun ahí hay una referencia velada al momento en que la hora I había de estar cumplida.

Por lo que hace a los latinos encontramos en Andrés de Santacroce la expresión: «Hora iam XXIII pulsaverat; ingressus XXIVam... finis extitit collocutionis» [59]. La primera de estas dos frases no puede referirse más claramente al momento en que la hora está cumplida: es el momento justo en que *suena* la campana del reloj para anunciar su cumplimiento. La segunda frase por su extraña hechura deja flotante la sospecha de algún descuido en la tradición manuscrita. De ser genuína, sería una prueba de que la hora duración no era desusada entre los latinos: *se ha entrado* ya en la hora XXIV, pero no se puede pen-

---

[53] E. ARDAILLON, Art. *Horologium:* DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités*, vol. III 1 p. 263.

[54] F. K. GINZEL, *Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie.* Leipzig 1906-1914, II, 167. 308; SONTHEIMER, Art. *Tageszeiten:* PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* volumen IV A col. 2018.

[55] Πρωΐ: AG 445, 10.

[56] AL 225, 6s.

[57] Τούτων γενομένων παρῆλθον ὧραι τῆς ἡμέρας θ', καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐλάβομεν τὸν νεκρὸν τοῦ πατριάρχου: AG 445, 20-22.

[58] Πρὶν ἐξήκειν πρώτην ὥραν τῆς ἡμέρας: Sir s. 4 c. 19, p. 92.

[59] (= «Había sonado ya la hora XXIII; después de entrar en la XXIV... se dio fin a la discusión») AL 132, 15.

sar aún en oír sus campanadas; es el recuerdo de las campanadas de la hora XXIII el que está fresco en la memoria.

El que las noticias sobre el tiempo se refieran a la hora cumplida, no tiene el sentido de que los hechos hubieran ocurrido justamente en ese momento. Son nada más una aproximación; y una aproximación holgada, pues por fuerza la costumbre de calcular las horas a bulto había de ser entonces mucho más usada que hoy día. Por eso encontramos a menudo expresiones semejantes a estas: «a la hora XXII o cerca» [60]; «como a la hora V del día» [61]; «hacia la hora II o III» [62], que indican qué sentido tienen las referencias a la hora cumplida.

* * *

Resuelta ya en la medida de lo posible la pregunta previa que nos habíamos propuesto, vamos a pasar ahora a aplicar su solución a las noticias que nos trasmiten las fuentes sobre el horario del concilio. Claro está que no pretendemos determinar a qué hora comenzó y acabó cada una de las reuniones, pues dada la gran variedad y la gran irregularidad de ellas [63], sería perderse en un laberinto de particularidades. Solamente trataremos de una clase de reuniones: las disputas públicas. Estas, por haberse tenido no de manera ocasional, sino en series ordenadas, tienen mayor regularidad; y por haberse concertado mediante largas deliberaciones que excluyeron todo lo improvisado, nos dan a conocer la imagen que se había formado el concilio sobre la manera de llevar a cabo los negocios conciliares.

Las disputas públicas forman dos series: la primera, en la cual se disputó sobre la añadidura del «Filioque» al credo, se tuvo en Ferrara por los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1438; la segunda, sobre la procesión del Espíritu Santo, en Florencia el mes de marzo de 1439 [64]. Para nosotros es de la mayor importancia saber que tanto la primera como la segunda serie se concertaron mediante documento escrito [65]. Desgraciadamente esos documentos se han perdido, como

---

60 «Hora vicesima secunda vel quasi»: Fragm 7, 22.

61 Ὡσεὶ ὥρᾳ ε΄ τῆς ἡμέρας: AG 4, 23.

62 Περὶ β΄ ἢ γ΄ ὥραν: Sir s. 4 c. 8, p. 78.

63 Véase G. Hofmann, *Charakter der Sitzungen im Konzil von Florenz:* OrChristPer 16 (1950) 358-376.

64 Sin embargo tendremos que referirnos muy a menudo a reuniones tenidas fuera del tiempo de estas dos series, pues habremos de comparar los horarios de estas reuniones con los de otras. Para que se advierta a qué clase de reunión nos referimos, pondremos siempre su fecha completa.

65 Para las disputas sobre la añadidura consta por Sir s. 6 c. 13, p. 161 y por AG 408, 25s; para las disputas sobre la procesión por Sir s. 8 c. 9, p. 231. Lo mismo se había hecho para las disputas privadas sobre las postrimerías: Sir s. 8 c. 9, p. 231.

tantas otras piezas del concilio de Florencia. Pero su contenido, al cual habremos de recurrir una y otra vez en busca de pormenores, nos es conocido indirectamente por cuatro referencias, a saber: una reseña del discurso en que el emperador dio cuenta a los conciliares griegos de los compromisos contraídos con el papa en orden a las disputas sobre la añadidura [66]; el acta de la reunión del 26 de febrero de 1439, convocada para determinar cómo se había de tratar acerca de la procesión del Espíritu Santo [67]; el discurso del cardenal Cesarini del 14 de abril de 1439, en que se queja de que por culpa de los griegos no se han cumplido los compromisos [68]; y finalmente el discurso del papa del 25 de mayo de 1439, en que se queja de lo mismo [69].

Claro está, que los dos documentos así reconstruídos no pueden ser las únicas fuentes que consideremos. En ellos encontramos el plan trazado, pero no su ejecución. Y que la ejecución no se ajustó siempre al plan trazado, lo indica el hecho de que hubiera quejas sobre su cumplimiento. Descuidaríamos el punto de vista quizá más interesante si no fuéramos preguntándonos paso a paso cómo se iba cumpliendo el plan trazado, para saber cuánta distancia hubo entre lo que quisieron hacer y lo que pudieron hacer.

Comenzando por la serie de disputas de Ferrara, podemos advertir que la primera de las ocupaciones de los días de disputa, la misa conciliar, constituyó una dificultad en las negociaciones, y por ello ni siquiera se la mentaba en los documentos citados. Si sabemos que se tenía, es porque el secretario latino Andrés de Santacroce comienza varias veces la narración de las disputas de Ferrara haciendo referencia a esa costumbre: «reunidos todos a la manera dicha después de la celebración de la misa, que era la hora de reunirse para todos» [70]; «a la hora acostumbrada de después de misa» [71]; «después de haber orado y celebrado la misa» [72]; «celebrada la misa» [73]. Era una costumbre que se había guardado hasta entonces en las reuniones más importantes, es decir, en las sesiones solemnes [74], y también, de ley ordinaria, en las congregaciones generales [75]. Por eso al pensar en la or-

---

[66] Sir s. 6 c. 13, p. 160s.

[67] AG 239, 1-248, 32; v. también Sir s. 8 c. 1, p. 216s.

[68] Sir s. 8 c. 9, p. 231: AG 408, 23-409, 8.

[69] AG 422, 30-423, 17; la fecha se encuentra en AG 425, 5s.

[70] «Cunctis modo quo supra convenientibus post missae celebrationem, quae hora communis erat conventionis»: AL 43, 5s.

[71] «Solita post missam hora»: AL 46, 18.

[72] «Post exhibitas preces missarumve sollemnia»: AL 50, 28.

[73] «Celebratis sacris»: AL 67, 31.

[74] 8 de enero de 1438: Fragm 4, 13-16; 10 de enero: Fragm 9, 3s.; 15 de febrero: Fragm 22, 18s; 9 de abril: AL 29, 3s.

[75] 8 de febrero de 1438: Fragm 11, 38-12, 2; 10 de febrero: Fragm 14, 8; 11 de febrero; Fragm 17, 24. No consta si hubo misa el 14 de febrero y el 1 de marzo. Seguramente no la hubo el 9 de enero, pues las dos reuniones

ganización de las disputas públicas, hubo de pensarse en comenzarlas igualmente con la celebración de la misa.

Sin embargo, se tropezaba con una grave dificultad, que era la «communicatio in sacris», puesto que al tenerse mutuamente como cismáticos los dos grupos del concilio, latino y griego, ninguno de ellos hubiera querido asistir oficialmente a los cultos del otro grupo ni admitir la asistencia oficial de este a los propios, mientras durasen esas condiciones. Baste recordar como prueba para el grupo griego la mala gana con que a la vuelta del concilio los descontentos de la unión cedieron ante los requerimientos del emperador para que celebrasen misa en presencia de los latinos [76]; y para el grupo latino la resolución de declarar hijo fiel de la Iglesia al patriarca griego José II, tan favorable a la unión, antes de tomar parte en su entierro [77]. La dificultad en asistir o permitir la asistencia privadamente no era tan grande, pues Doroteo de Mitilene debió de asistir a la misa latina del 10 de enero de 1439 [78]; pero como privado nada más.

Después de todo esto no nos extrañará que Santacroce cuente así el comienzo de la sesión solemne del 9 de abril de 1438: «en ausencia de los griegos se celebró solemnemente la misa del Espíritu Santo; y una vez cumplidos todos los ritos que suelen celebrarse en las sesiones públicas, ... vinieron los griegos» [79]. Y entenderemos lo que quiere indicar el mismo Santacroce cuando señala así la hora de reunirse para las disputas: «post missae celebrationem, quae hora *communis* erat conventionis» [80], es decir, que la misa no era común para latinos y griegos como lo era en cambio el reunirse para la disputa.

Pero además los griegos guardaron la costumbre de celebrar la misa solamente los domingos y días de fiesta, según se desprende de las fuentes del concilio; y como las disputas se tenían siempre en días de trabajo, resulta que el trabajo conciliar de los días de disputa comenzaba para los latinos antes que para los griegos.

De la hora a que comenzaba la misa de los latinos los días de disputa pública, nada dicen las fuentes. Sabemos que el 8 de enero de 1348 se reunieron para celebrarla «por la mañana, a la hora de

---

del día se tuvieron fuera de lugar sagrado (Fragm 6, 4s. 23; 7, 22s.), y quizá ni se consideraron congregaciones.

[76] Sir s. 11 c. 3s., p. 315-319.

[77] AL 225, 4-10.

[78] AG 224, 14-17. Que no hubo asistencia oficial de los griegos se deduce no tanto de la narración, cuanto de la semejanza con la sesión del 9 de abril de 1438: AG 224, 13s.; AL 132, 20s.

[79] «In Graecorum absentia fuit Spiritus Sancti missa sollemniter celebrata; servatisque quae sunt solita celebrari in sessionibus publicis, ... advenerunt Graeci»: AL 29, 3-6.

[80] (= «Después de la celebración de la misa, que era la hora de reunirse para todos») AL 43, 5s.

prima del oficio divino, poco más o menos» [81], y el 15 de febrero del mismo año, «por la mañana, a la hora XIV» [82]; pero se trata de dos sesiones solemnes [83], no de disputas. Por tanto solamente podemos decir que la misa de los latinos había de empezar muy temprano para que cuando entrasen los griegos, todo estuviese acabado.

La «hora communis conventionis» de que habla Santacroce, que para los latinos era sencillamente «después de la celebración de la misa», constaba al parecer en el documento, pero expresada de muy distinta manera: «que nos reunamos de mañana y comiencen las disputas desde la hora I y media del día» [84]. El plan estaba claro: comenzar las disputas a la hora I y media de los griegos, es decir, hora y media después de la salida del sol.

¿Fue también eso lo que se realizó? En la primera disputa hubo ya un contratiempo, que Sirópulo atribuye en parte a retraso del emperador. Este vivía fuera de Ferrara en un monasterio muy bien situado para sus cacerías, y cuando quiso llegar al lugar de la disputa, que era la capilla mayor del palacio del papa, hacía ya rato que el patriarca con todo su cortejo estaban sentados en una de las estancias del edificio, esperando. Pero como el emperador tenía que entrar en el lugar de la reunión antes que los eclesiásticos para guardar el ceremonial, y como había de pasar por la estancia en que se encontraba el patriarca con su cortejo, y no le fue posible pasar a caballo por delante de ellos, se produjo uno de esos pleitos por puntos de honor que tanto goza Sirópulo en contar [85]. Para nuestro estudio no tiene mayor importancia ni el pleito ni los puntos del ceremonial en él discutidos; pero la narración de Sirópulo va dejando caer muchas noticias sobre la entrada en las reuniones que convendrá recoger.

Ante todo advirtamos que el retraso del emperador no supone por fuerza una falta de puntualidad. Las ideas sobre la puntualidad no eran entonces las mismas que ahora, y tenerse que esperar sosegadamente los unos a los otros se daba por descontado. Un ejemplo de ello es el comienzo de la discusión imaginada por Juan Plusiadeno en su Diálogo, en la cual el «Publicano» promete traer un «Padre» *a la mañana* siguiente. *A la mañana* siguiente se reunieron todos y esperaban sentados a que llegase el «Publicano» con el «Padre». Y en efecto, a la hora II del día llegaron uno y otro [86]; por tanto con mucha pun-

---

[81] «De mane hora primarum vel quasi»: Fragm 3, 10.

[82] «Mane hora quarta decima»: Fragm 22, 6.

[83] Fragm 33, 1; Fragm 22, 16.

[84] Ἵνα δὲ συνερχόμεθα πρωΐ καὶ ἄρχωνται αἱ διαλέξεις ἀπὸ μιᾶς καὶ ἡμισείας ὥρας τῆς ἡμέρας: Sir s. 6 c. 13, p. p. 160s.

[85] Sir s. 6 c. 15, p. 163s.

[86] IOANNES PLUSIADENUS, *Disceptatio de Synodo Florentina:* MG 159, 964 C.

tualidad, dado lo indeterminado de la convocación «a la mañana», pero también con holgura para que todos se hubiesen podido reunir. Notemos la semejanza de esta manera de reunirse con la propuesta por el emperador: «que nos reunamos *de mañana* y comiencen las disputas *desde la hora I y media del día*» [87]. Así entre el tiempo señalado para reunirse y el señalado para comenzar la disputa había un intermedio prudente para igualar los adelantos y los retrasos en la llegada, que se daban por sobrentendidos.

Es indudable que la puntualidad, entendida según la concebía aquel siglo, la guardó el concilio cumplidamente. Lo dice el tono de seguridad con que se refieren las fuentes a una costumbre, cuando hablan de la hora de reunirse: «reunidos todos a la hora *acostumbrada* de después de misa» [88]; «reunidos los padres en el lugar y a la hora *acostumbrados*» [89].

Recojamos ahora, según prometimos, las noticias sobre la entrada en las reuniones que Sirópulo va dejando en su narración a medida que desarrolla los pasos todos del pleito del ceremonial. Así sabemos que se había destinado una estancia para el patriarca y su cortejo, y otra para el emperador y el suyo [90], a fin de que pudiesen esperar cómodamente la llegada de la «hora communis conventionis», lo cual evitaba de paso el que los griegos tuvieran que entrar en la capilla destinada a las disputas mientras los latinos celebraban su misa.

Sabemos también el orden de entrada: entró primero el emperador, luego los eclesiásticos griegos y por fin el papa [91]. Y podemos sospechar que el orden estaba establecido de antemano, pues en la sesión solemne del 6 de julio de 1439, en que Sirópulo vuelve a decir el orden de entrada, se repite el mismo [92].

Una vez que cada cual había ocupado su puesto, comenzaba la disputa con el ceremonial más sencillo que pudiera imaginarse: «reunidos todos, y concedido el uso de la palabra por el silencio general, el obispo de Nicea... dijo estas palabras...» [93]. El orador hacía una inclinación [94] y entraba seguidamente en materia; era un extremo de solemnidad el que a veces se dijeran unas palabras de saludo como estas: «Con la bendición de Vuestra Santidad y con la autorización del emperador y del patriarca» [95].

---

[87] Sir s. 6 c. 13, p. 160s.
[88] «Solita post missam hora convenientibus cunctis»: AL 46, 18.
[89] «Congregatis in unum patribus loco et horis solitis»: AL 77, 13.
[90] Sir s. 6 c. 15, p. 163s.; c. 17, p. 168.
[91] Sir s. 6 c. 15, p. 164.
[92] Sir s. 10 c. 10, p. 295. Poco puede deducirse de la entrada de AG 224, 10-22.
[93] AL 46, 18-20; v. también 50, 28s.; 56, 11; 67, 31s.
[94] AG 34, 24s.; v. también 250, 14s.
[95] AL 41, 35: AG 59, 4-8; v. también AL 46, 4; AG 107, 18-22; AG 161, 3s.; AL 135, 20: AG 250, 22s. Todos, oradores latinos.

El comienzo de las disputas de Ferrara puede resumirse por tanto de la siguiente manera: los latinos comenzaban celebrando misa en la capilla del palacio del papa. Mientras tanto iban llegando los griegos y se aposentaban en distintas estancias del palacio, señaladas de antemano. A la hora I y media de los griegos, acabada ya la misa, entraba en la capilla el emperador, luego los eclesiásticos griegos, luego el papa. Entonces el orador señalado hacía una inclinación y comenzaba su discurso.

* * *

La duración estaba también prevista en el documento que reglamentaba las disputas de Ferrara. En el informe del emperador sobre ese documento, al mismo tiempo que indicaba el acuerdo de reunirse de mañana y comenzar las disputas a la hora I y media del día, añadía: «que acaben a la hora VI» [96]. Así pues se había planeado dar cuatro horas y media [97] a la discusión y cerrarla con el mediodía. La intención había sido indudablemente dejar a la discusión el mayor tiempo posible, dentro de lo razonable; pero al mismo tiempo poner un tope.

Sin embargo se engañaban al juzgar tan sencillo poner punto final a una discusión desatada. En efecto, ya el 9 de octubre de 1438, primera de las disputas públicas [98], Marcos de Efeso trataba de entrar en materia, y como se les había ido mucho tiempo en discursos de cortesía [99], pedía autorización para desarrollar su plan a pesar de la hora [100]; recibida por fin la autorización [101], todavía hubo de dejar el discurso a medio acabar para no detener más a los oyentes [102]. No sabemos cuánto tiempo había pasado ya de la hora VI del día cuando se dio fin a la disputa. A Doroteo de Mitilene, cuyo testimonio sin embargo no es fehaciente en lo que se refiere a la cronología de esta disputa [103], le debió de dejar el recuerdo de un final hacia el oscurecer [104]. En todo caso es claro que en la palabra empeñada se había abierto la primera brecha y que se podían prever muchas repeticiones del hecho.

---

[96] Παύωνται δὲ περὶ τὴν ἕκτην ὥραν: Sir s. 6 c. 13, p. 161.

[97] Griegas, y por tanto sujetas a alargamientos o acortamientos según las estaciones.

[98] En juntar en una sola disputa los discursos que las actas griegas reparten en tres, seguimos a G. HOFMANN, *Die Konzilsarbeit in Ferrara:* OrChristPer 3 (1937) 425.

[99] AL 40, 12.

[100] AG 49, 18-21: AL 40, 11; AG 51, 6-9.

[101] AL 40, 17; véase AG 51, 14s.

[102] AG 58, 23-25; v. también AL 42, 2.

[103] V. nota 98.

[104] AG 46, 31-47, 1; 48, 1s.

El determinar la hora a que acabó cada disputa no siempre es fácil, pues de algunas de ellas las únicas noticias que pueden recogerse son frases de los oradores en medio de la discusión, y en ocasiones podemos sospechar que han exagerado lo avanzado de la hora para poner fin a una situación que les desagradaba. Así el cardenal Cesarini, interesado el 4 de noviembre en que acabase la disputa para no tener que responder a Besarión, dice: «Ya es hora de levantarse y de obedecer a la noche» [105], y sin embargo cuando se levantaron era todavía la hora XXII latina [106], es decir, dos horas antes de la noche. Algo semejante pudo ocurrir cuando en la fuerte tirantez producida el 13 de octubre sugirió también Cesarini que se cerrase la disputa porque ya oscurecía [107].

Si dejamos a un lado tales noticias, y también las que por su vaguedad revelan muy poco, sólo nos quedan los informes de Santacroce acerca de siete días: 16 de octubre, en que acaban a la hora XXI latina [108], o sea a media tarde; 1 de noviembre, a la hora XXI también [109]; 4 de noviembre, a la hora XXII [110]; 18 de noviembre, a la hora XXIII [111]; 4 de diciembre, «hora iam tarda» [112], confirmada por Doroteo de Mitilene, que dice que habló Cesarini «hasta que se echó encima el oscurecer» [113]; 8 de diciembre, a la hora XXIII de nuevo [114]; y 13 de diciembre, entre la hora XXIII y la XXIV [115], es decir, ya muy cerca de la noche.

Como puede verse, sobrepasaron con mucho el mediodía en las disputas cuyo momento final conocemos con alguna exactitud, y le sobrepasaron además con alargamientos siempre crecientes. Con todo hay que reconocer que este crecimiento es solo aparente, pues hay que tener en cuenta que a medida que se echaba encima el invierno, se iba acortando el día y eso cambiaba la cuenta de las horas. En efecto, tenemos por un lado que la salida del sol, y con ella la hora I y media griega del comienzo de las disputas, se iba retrasando más cada vez; y por tanto el tiempo que dedicaban por las mañanas a la disputa iba siendo menor. Por otro lado la puesta del sol, y con ella la hora XXIV y demás horas de los latinos, que se regían por la

---

105 «Hora iam surgendi est ac nocti parendi»: AL 55, 30.
106 AL 56, 9.
107 «Cum nos credamus Collocensem audiendum, vos contrarium, et hora tarda sit...»: AL 42, 38.
108 AL 45, 38.
109 AL 50, 26.
110 AL 56, 9.
111 AL 87, 8s.
112 AL 107, 6.
113 Ἕως ἡ ἑσπέρα κατέλαβε: AG 214, 22.
114 AL 119, 38.
115 AL 132, 15.

entrada de las tinieblas, ocurrían cada día antes; y por tanto el que la hora final fuera pasando de la hora XXI a la XXII, de la XXII a la XXIII... pudo haber ocurrido aun durando todas las disputas lo mismo. De hecho hemos venido a calcular en unas siete horas, con las salvedades que se suponen, la duración de todas las disputas cuyo momento final ha anotado Santacroce. Aun sin crecer, era una duración como para poner a prueba el temple moral, y aun el físico, de los conciliares.

Se podría creer, sin embargo, que cada uno de los conciliares era dueño de salir a tomar un descanso durante la disputa cuando bien le pareciese. Pero de tal costumbre no ha quedado el menor rastro; y en cambio hay trazas, aunque quizá no del todo claras, de que la costumbre era la opuesta. El 20 de octubre pedía el emperador en una frase un tanto rebuscada que se pusiera fin a la disputa para ir a comer: «Hay entre los griegos un poeta llamado Homero, que dice en su poema: La noche ya ha llegado, bueno es obedecer a la noche. Pues bien, yo cambiando el verso digo: Ya es la hora de la comida, bueno es dar al alimento corporal el debido tiempo, pues es menester fortalecer los cuerpos con el alimento corporal» [116]. El emperador no concebía el que fuese libre andar saliendo y entrando en la disputa cuando a uno le pareciese, para reparar sus fuerzas; y como la norma propuesta por él, y prevista antes en el documento escrito, de acabar la disputa para ir a comer [117], no prevaleció, por eso hubo de decir Santacroce el 13 de diciembre: «Hora iam XXIII pulsaverat; ingressus XXIVam., cunctis frigore, *inedia* atque attentione agitatis, finis extitit collocutionis diei illius» [118]. Notemos la palabra «inedia», que apenas puede tener otro sentido más que el de que todos («cuncti») habían permanecido en el lugar de la disputa, sin salir ni aun en privado a tomar el alimento acostumbrado. La misma idea de la falta del alimento acostumbrado, que estaban sufriendo todos, aparece también el 8 de diciembre: «Era ya la hora XXIII del día y hacía un frío muy grande; quebrantados por el frío y *por el hambre* nos levantamos todos de buena gana» [119]. Por lo que hace al papa en particular nos dice Santacroce el 18 de diciembre que el cardenal Cesarini «dirigió

---

[116] AG 106, 8-15.

[117] También para los griegos hacia la mitad del día: L. Bréhier, *Le Monde Byzantin. III: La Civilisation Byzantine* (L'Evolution de l'Humanité 32 ter) Paris 1950, p. 52. La propuesta del emperador supone que la hora de la comida está pasando o ha pasado ya; pero tampoco aquí podemos decir cuánto ha pasado.

[118] (= «Había sonado ya la hora XXIII; después de entrar en la XXIV, estando todos desasosegados por el frío, el ayuno y la atención, se dio fin a la discusión de aquel día»): AL 132, 15s.

[119] «Erat XXIII hora diei et frigus maximum, ac frigore fameve fatigatus quisque libenter surrexit»: AL 119, 38s.

la palabra al papa, que con gran atención *a todo,* siendo ya la hora XXIII y haciendo un gran frío, con mucha paciencia había estado escuchando *todo*» [120], y por tanto tampoco pudo estar ausente de la capilla, dado que no se interrumpía la discusión.

Al llegar aquí se preguntará cualquiera: ¿y el cansancio de semejante esfuerzo ni siquiera provocaba malestar entre los conciliares? Claro está que le provocaba; y de él nacieron dos posturas encontradas que se manifestaron abiertamente el 4 de diciembre. En la disputa de ese día el orador griego Marcos de Efeso pedía insistentemente al latino, cardenal Cesarini, que fuese breve [121]. Este en cambio le respondió con rudeza: «Reverendo Padre, Vuestra Paternidad me ha exhortado a la brevedad: el fin de este sagrado concilio no es la brevedad, sino el descubrimiento o esclarecimiento de la verdad» [122].

Era un antiguo desacuerdo el que latía por debajo de este encuentro, el desacuerdo acerca del procedimiento para conseguir la unión. Los latinos esperaban conseguirla por medio de disputas; pero a los griegos no les agradaba ese procedimiento. Ya cuatro años antes, el 7 de septiembre de 1434, cuando aún negociaba el papa la unión a través del concilio de Basilea, pedían los latinos a los embajadores griegos, llegados a esta ciudad, una declaración de varios puntos del reglamento para el concilio de la unión por ellos presentado, que dejaban inquietos a los latinos. Uno de esos puntos era la condición que requerían de que el concilio fuera «sin contienda» [123]. Y la explicación con que los griegos les sosegaron era «Sin contienda, es decir, sin contienda pendenciera y ofensiva, pero no se rechazan las disputas y conferencias necesarias, pacíficas, comedidas y caritativas» [124]. Sin embargo, todavía durante las negociaciones de Basilea, en febrero de 1437, «el legado leía también de una carta que le había escrito Juan de Ragusa, que el emperador de Constantinopa había escogido ya a algunos, no para disputar, sino para concordar» [125]. Y nada más llegados los griegos a Italia escribe Ambrosio Traversari, puesto ya en relación con el patriarca: «Deduje de sus palabras, muy medidas y prudentes, que a su parecer había de llevarse a cabo todo el asunto más con amor y con paz que con discusión» [126].

---

120 «Volvit sermonem ad papam, qui summa cum attentione *omnium*, hora iam XXIII, frigore imminente maximo, patientissime audiverat *cuncta*»: AL 87, 8s.

121 AL 96, 3-16.

122 AL 96, 34s.

123 «Sine contentione»: E. Birk, *Johannis de Segovia, Historia gestorum generalis synodi Basiliensis* t. I (Monumenta conciliorum generalium saeculi decimi quinti: Concilium Basileense. Scriptorum t. II) Vindobonae 1873, p. 749.

124 E. Birk, *Johannis de Segovia*... p. 755.

125 E. Birk, *Johannis de Segovia*... p. 933.

126 «Collegi ex sermonibus illius cautis valde atque prudentibus, iudicio

Nada de particular tiene que los latinos, recelosos, requirieran un documento firmado por el emperador, que le comprometiera a mantener las disputas en que tantas esperanzas habían puesto. Más aún, resueltos a llevar el asunto hasta el extremo, hicieron añadir un apartado que determinase el número de disputas: tres semanalmente [127]. Y como además ya conocían por experiencia el poco interés de los griegos, por haberse tenido ya para entonces por teólogos de los dos grupos algunas disputas en privado sobre las postrimerías, añadieron al documento todavía más apartados, previniendo todas las disculpas posibles, a saber: que no se dejarían de tener las tres disputas semanales ni porque el papa estuviese enfermo, ni poque lo estuviese el emperador o el patriarca; y ni siquiera se suprimiría una de ellas por coincidir la disputa con un día de fiesta, pues en ese caso se trasladaría la disputa al día siguiente; ni tampoco por ponerse enfermo el orador señalado para hablar, pues debería suplírsele con otro [128].

Sin embargo, cuando los griegos, tan poco convencidos del procedimiento de disputas, vieron lo que de hecho quería decir una disputa, debieron de perder el poco interés que tenían y nunca se llegaron a tener las tres disputas semanales. De nada sirvió que los latinos alentasen a los griegos haciéndoles ver que teniendo disputas mucho más a menudo, el negocio de la unión iría mucho más aprisa y el hastío se reduciría a pocas semanas [129]. El malestar cundía hasta el punto de que llegó a alarmar al emperador [130]; y aun un asalariado, como el traductor, en vez de traducir lo que decía Cesarini, responde una vez con descaro: «Estoy cansado» [131]. También entre los latinos comenzaba a sentirse el hastío, como lo dan a entender las anotaciones del secretario Santacroce sobre el cansancio, el frío y el hambre que les aquejaban, y como lo dice quizá con mayor claridad el gozo con que acogían el final de algunas disputas: «Nos levantamos de muy buena gana» [132].

La situación era ya tensa, cuando un acontecimiento alivió de momento la tirantez: el traslado del concilio a Florencia. La primera serie de disputas públicas, la de Ferrara sobre la añadidura del «Filioque» al credo, había concluído.

* * *

---

suo rem totam dilectione potius ac pace, quam disputatione terminandam» L. MEHUS, *Ambrosii Traversarii... latinae epistolae*. Florentiae 1759, II col. 196.

127 Sir s. 6 c. 13, p. 160.

128 Sir s. 6 c. 13, p. 160; AG 423, 9-14.

129 AL 96, 38-41.

130 AG 217, 13-23.

131 «Fessus sum»: AL 119, 7.

132 «Perlibenter assurreximus»: AL 107, 6; v. también 119, 38s.

Lo primero que hicieron los latinos en cuanto estuvieron asentados en Florencia, fue tratar de reanudar las disputas, apuntando siempre a tenerlas «casi cada día» [133], y alegando que «no había mejor mejor medio para lograr la unión» [134]. Los griegos en cambio intentaron encarrilar las negociaciones para la unión por otros caminos distintos de las disputas; pero como puestos a buscar esos caminos no pudieron dar con ninguno de ellos, se avinieron por fin a tener disputas. Sin embargo también el plan de los latinos salió recortado, y por dos partes: se reducía el número de disputas, de las casi diarias que querían, a tres semanales, que en cambio habrían de tenerse sin disculpa de ningún género [135]; y se reducía también la duración, pues se comprometían «a que las disputas durasen solamente hasta tres horas» [136].

¿Se cumplió en Florencia el acuerdo? En cuanto al número de disputas no llegaron a alcanzar el plan, aunque se acercaron más que en Ferrara: tres disputas la primera semana, dos la segunda, dos la tercera, y luego una disputa tras la cual no se siguió. En cuanto a la duración hubo las dificultades de siempre, pues todos encontraban mucho que decir al contrincante. El 10 de marzo amonestaba el emperador a los latinos por su charlatanería: «Sabéis que se resolvió que discutamos con razonamientos breves, y sin embargo habéis dicho tal cantidad de cosas que no podrán rebatirlas los nuestros hablando hasta que oscurezca» [137]. Pero el orador latino, Juan de Montenero, se disculpa culpando: «He sido largo porque también lo fue vuestra ponencia» [138]. El resultado de estos forcejeos entre la brevedad y la difusión nos lo da a conocer una frase de Traversari en carta del 18 de marzo de 1439, escrita por tanto cuando ya se habían tenido seis disputas de las ocho de la nueva serie: «Aquí se están sosteniendo disputas de los griegos con los latinos tres veces por semana, a las que asisten el papa y el emperador, y que a veces rebasan las cuatro horas» [139]. De las dos disputas restantes, tenidas el 21 y 24 de marzo, decía Isidoro de Kief a Juan de Montenero, único orador que habló esos dos días: «Verdaderamente Vuestra Paternidad ha hablado en

---

133 Σχεδὸν καθ'ἑκάστην ἡμέραν: AG 240, 13.

134 AG 240, 10s.: Sir s. 8 c. 1, p. 216.

135 AG 240, 13-15; 241, 21s.; Sir s. 8 c. 1, p. 216; s. 8 c. 9, p. 231.

136 "Ινα αἱ διαλέξεις διαρκῶσι μέχρι τριῶν ὡρῶν: AG 240, 15s; v. también Sir s. 8 c. 1, p. 216.

137 AG 338, 31-339, 2: AL 173, 39-41.

138 «Sum longus, quia longa propositio»: AL 174, 1.

139 «Graecorum hic fiunt disputationes cum Latinis ter in hebdomada, praesente Pontifice et Imperatore, quae interdum excedunt quatuor horas»: L. MEHUS, *Ambrosii Traversarii... latinae epistolae*. Florentiae 1759, II col. 610.

estas congregaciones durante ocho horas, o más» [140]. Repartidas las ocho horas entre los dos días, resulta de nuevo la media de duración que indicaba Traversari para las seis primeras: cuatro horas. Por tanto también en esto se cumplió el acuerdo mejor que en Ferrara, aunque no se lograran mantener del todo los estrechos lindes prefijados.

Con ello la impresión de los asistentes cambió notablemente. El secretario Santacroce, tan aplanado por la duración de las disputas de Ferrara, cierra el acta de la primera disputa florentina con una muestra de aprobación: «Confortada la sagrada asamblea con la enseñanza espiritual, se disolvió por aquel día» [141].

Al preguntarnos ahora si seguían abriéndose las disputas a la misma hora que en Ferrara, apenas encontramos más que el silencio de la fuentes. Una sola mención ha tenido la hora del comienzo, a saber, en el acta latina de la cuarta disputa, 14 de marzo de 1439: «Según el orden y la forma acostumbrados, y a la hora a que suele tenerse la reunión, los griegos dieron comienzo a la disputa por boca del obispo de Efeso» [142]. La referencia a la costumbre, por tratarse del acta de la cuarta disputa, apunta ante todo a las tres anteriores. ¿Pero fue la costumbre de las anteriores la misma que en Ferrara? Preferimos responder por otro camino, examinando la hora final de las disputas.

El diario de Doroteo de Mitilene indica así el final de la séptima disputa: «El día dejó paso al oscurecer y así se disolvió la reunión» [143]. De igual manera indica el final de la última disputa: «hacia el oscurecer» [144]. Por tanto no estaba tan lejos de la realidad el momento de que hablaba el emperador en su protesta del 10 de marzo: «Habéis dicho tal cantidad de cosas que no podrán rebatirlas los nuestros hablando hasta que oscurezca» [145], o como lo dijo el traductor: «no bastaría el día» [146]. Es decir, que todas las noticias que pueden sacarse de las actas griegas indican un final hacia el oscurecer.

Por las actas latinas sabemos el momento final de la primera disputa florentina. Cuando el orador Juan de Montenero se disponía a comenzar un nuevo argumento, el cardenal Cesarini cortó la discusión

---

[140] AL 222, 2s.

[141] AL 144, 26.

[142] «Ordine et modo solito, hora qua solet conventus, disputationi principium Ephesini verbo Graeci dedere»: AL 174, 3s.

[143] Ἡ ἡμέρα πρὸς ἑσπέραν ἔληξε καὶ οὕτως ἐλύθη ἡ σύνοδος: AG 396, 22s.

[144] Πρὸς ἑσπέραν: AG 398, 20s.

[145] Νῦν δὲ ἐρρέθησαν ἀφ'ὑμῶν πολλὰ καὶ τοσαῦτα, ὅσα οὐ δυνήσονται οἱ ἡμέτεροι ἀπολογήσασθαι ἕως ἑσπέρας: AG 338, 32-339, 2.

[146] «Hic dicta sunt tot verba, quod nescimus unde incipere, et dies non sufficeret»: AL 173, 40.

diciendo: «Hora tarda est, surgamus et in die mercurii conveniamus» [147]. Y el secretario Santacroce anota que en efecto la reunión se disolvió «hora iam tarda» [148], es decir, al tiempo del oscurecer, y por tanto tenemos la misma hora poco más o menos que encontrábamos en el diario de Doroteo para las dos últimas disputas de la misma serie. Consiguientemente hay que concluir que la segunda serie de disputas, la de Florencia, no comenzaba como la primera por la mañana a la hora I y media de los griegos, sino por la tarde, unas cuatro horas antes de ponerse el sol, para acabar, después de unas cuatro horas de discusión, hacia la puesta del sol.

Hay sin embargo una frase un tanto desconcertante, que conviene examinar. En la segunda disputa de Florencia interrumpe el cardenal Cesarini a los oradores para poner fin a la discusión diciendo: Τετάρτη ὥρα παρῆλθεν ἤδη [149]. Las actas latinas no han conservado la expresión latina original de Cesarini, y por tanto no tenemos más que una traducción, y además en una lengua que contaba el tiempo de otra manera. ¿Y cómo ha sido traducida esa hora? ¿Ha pasado al griego a la letra, como algunas de las horas anotadas en el diario de Doroteo, o se ha buscado la correspondencia en el reloj griego? La hora IV no puede ser desde luego la hora latina, pues representaría lo más cerrado de la noche; pero tampoco puede ser la hora del día de los griegos, porque correspondería a la media mañana. Podría ser la hora después del mediodía, pero no sabemos que esa hora la usase otro que Sirópulo, y siempre indicándolo expresamente. Más fácil es que se trate sencillamente de la hora cuarta desde el comienzo de la disputa, pues lo que pretende Cesarini es poner fin a la discusión, que ya iba durando demasiado [150], y por tanto podemos suponer que ya habían discutido durante las cuatro horas consabidas. Lo que advertía Cesarini es que ya llevan discutiendo una hora más de lo convenido, sin decir en qué momento del día se encuentran.

Sin embargo hay en esa hora algo que merece notarse, y es que quien la dijo fue Cesarini, el que en las disputas de Ferrara no aguantaba que se exhortase a ser breve. Pero es que en el intermedio había visto que la desmedida duración amenazaba dar al traste con las disputas y ahora se ha constituído en celoso defensor de la brevedad. También fue él quien en la primera disputa de Florencia puso fin diciendo: «Ya oscurece, levantémonos y volvamos a reunirnos el miércoles» [151]. El mismo traslado del comienzo de las disputas a la tarde, que impe-

---

147 (= «Ya oscurece; levantémonos y volvamos a reunirnos el miércoles») AL 144, 25.

148 AL 144, 26.

149 (= «Ya pasó la hora cuarta») AG 295, 7.

150 AL 154, 32s.

151 AL 144, 25.

día el empezarlas con la celebración de la misa, obedecía sin duda al deseo de poner a los desmedidos alargamientos la barrera infranqueable de la noche.

Y sin embargo el esfuerzo tuvo un resultado mucho menor de lo que se esperaba. Después de la octava disputa los griegos no quisieron seguir. Cuando los latinos les apremiaron, respondieron: «No discutiremos más, pues la discusión solo produce disgusto. Porque cuando nosotros hablamos, no os faltan respuestas hasta la saciedad; y cuando oímos lo que vosotros decís, que no tiene fin, ¿quién puede oír y responder inacabablemente?» [152]. Estudiar ahora cómo llegó a imponerse entre los griegos esa resolución, sería salirnos de la tarea que nos hemos propuesto. Digamos en pocas palabras que entre ellos se esperaba poder convencer fácilmente a los latinos. Pero los latinos habían preparado sus razones y no fueron tan fáciles de rebatir como muchos griegos creían. Entonces el disgusto se fue apoderando de éstos y ya fué inútil mantener para las disputas un horario moderado. Las negociaciones para la unión hubieron de buscar caminos distintos de las disputas, para seguir avanzando.

FÉLIX RODRÍGUEZ, S. I.

---

[152] AG 403, 22-27.

Notas, Textos y Comentarios

Durando, ¿novador o renovador? *

Acaba de aparecer en DTC un artículo sobre la «Résurrection des morts», debido a la pluma autorizada de M. A. Michel, a quien se deben muchas otras producciones de importancia. El artículo ha merecido justos elogios; y aun nos place a nosotros añadir otro, que es al mismo tiempo elogio de la virtud del autor, cosa que vale mucho más que la ciencia. M. Michel se había declarado ya ante el público como partidario de la que, por lo menos hasta ahora, se ha dado en llamar «opinión de Durando»; en algún escrito suyo había ya tratado el argumento de la identidad del cuerpo mortal y del resucitado sin juzgar oportuno invocar para este punto concreto el sufragio de la tradición y resolviendo la cuestión en pura metafísica. A pesar de ello y de lo difícil que es a un autor serio y de crédito, comprometido ya ante el público, volver sobre sus pasos, M. Michel noblemente ha vuelto sobre ellos y ha adoptado una posición que, si no es la de un partidario decidido de la sentencia de la tradición, tampoco es la de un partidario de la hasta ahora llamada «opinión de Durando». Esta actitud, si no es un virage en redondo, es por lo menos un alto bien significativo en la tendencia a considerar la cuestión tan sólo bajo un aspecto metafísico. A lo dicho hay que agregar también que M. Michel ha expuesto el argumento de tradición con sinceridad y según su importancia, lo cual no quita que algún otro expositor hubiera varias veces mudado de lugar los acentos y subrayados que van matizando el curso de la exposición.

Una cosa hubiéramos deseado ver expuesta con mayor amplitud o simplemente ver expuesta en el desarrollo del argumento patrístico. M. M., una vez aportados y anotados los testimonios patrísticos y otros argumentos de tradición, pasa inmediatamente a formular unas

---

* Por causas ajenas a nuestra voluntad y del autor, esta nota se publica con notable retraso. Pero esto en nada influye para lo substancial de la misma. (NOTA DE LA REDACCIÓN.)

conclusiones (col. 2548). Demasiada brevedad nos parece ésta. Habiéndose debatido modernamente la cuestión de la identidad del cuerpo mortal y del resucitado, y habiendo habido recentísimamente quien del mismo antecedente ha pretendido sacar consecuencia diversa con aprobación explícita de muchos críticos y dando las razones de su manera de sentir [1], hubiera sido quizá mejor examinar expresamente dichas razones y hacer ver por qué no se las admite. De todos modos, como M. M. expone sinceramente los textos, todo lector inteligente y reflexivo quedará impresionado por el hecho imponente, que emerge a través de cualquier comentario, de que durante los XIII primeros siglos de la Iglesia, incluyendo por tanto toda la edad patrística y el siglo de oro de la filosofía y teología cristianas, y por ende al mismo Santo Tomás, todos, absolutamente todos, excepto Orígenes, en toda ocasión y contra toda clase de adversarios hayan explicado con frecuencia *exprofeso* el dogma de la resurrección de la carne, diciendo que ella se verificará *de hecho* reuniéndose al alma la materia misma que aquélla informó durante la vida mortal del hombre y que ahora andará quizá dispersa bajo multitud de otras formas.

Y hecha esta observación, vengamos al objeto principal de la presente brevísima nota. M. M. sostiene con inusitada energía [2] que Du-

---

[1] «Estudios Eclesiásticos», t. 10, p. 105 sqq., principalmente pp. 121-136, donde hay numerosas referencias al opúsculo *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*. Cf. t. 13, pp. 470-479; y t. 12, pp. 115-119. M. M. llama al opúsculo anterior «oeuvre de polémique». ¡Tiene tantos sentidos la palabra *polémique!* Ciertamente que alguno de ellos le conviene. Pero si con aquel calificativo se hubiese querido significar que los argumentos de dicha obra o varios de ellos valen tan sólo en función de ciertas afirmaciones, concesiones o permisiones de los adversarios, es decir, que son simplemente argumentos «ad hominem» para combatir a determinados adversarios, creemos que es un poco difícil probar esa afirmación.

[2] A propósito de este particular pronuncia M. M. las palabras más enérgicas de su artículo, en general de tonos moderados y benévolos: «Il faut n'avoir pas lu le texte de Durand de S. P. pour lui prêter une doctrine en opposition avec celle de saint Thomas» (col. 2565; cf. un poco antes cols. 2564-2565, donde parece llamar *détracteurs* a los que interpretan a Durando como contrario a S. Tomás: «... peut-être parce que ses détracteurs n'ont jamais lu son texte»). «L'Ami du Clergé» ha entrado de lleno por el mismo camino; cita la frase más enérgica de M. M. y él añade por su cuenta otras no menos terribles: «On lira les colonnes 2562-65, et l'on sera d'avis qu'il faut, si l'on veut être honnête, corriger les appréciations tendancieuses en cours jusqu'à ce jour aussi bien sur la doctrine de S. Thomas que sur celle de Durand &. &.» (7 octobr. 1937, p. 599). También el R. P. B. Lavaud escribe a propósito del estudio de M. M.: «... l'auteur (M. M.) montre que la pensée de Durand de S. P. a été souvent mal comprise et se rapproche en réalité beaucoup plus de la pensée du Docteur Angélique que ne le laissent croire habituellement les manuels de théologie dogmatique» («La Vie Spirituelle», Études et Documents, Supplément, p. [65], nota 1, t. 53, 1 novembre 1937). Estos dos autores no añaden ni una tilde a la exposición de M. M.; por esto podemos atenernos solamente a M. M.

rando no está propiamente en oposición con S. Tomás en la explicación de la identidad del cuerpo mortal y del resucitado. A lo más Durando, a base de que la regla general será que todos resucitarán con sus mismos cuerpos en el sentido tradicional, pone un acento más fuerte en la excepción, es decir, admite que en algunos casos Dios tendrá que suplir *totalmente* el defecto de materia (cols. 2563-2565; 2570).

Comencemos diciendo que «¡ojalá fuera verdad todo lo afirmado por M. M.!». ¿Qué más desearía uno? Tendríamos entonces una unanimidad todavía mayor en favor de la sentencia tradicional, a lo menos en su parte más substancial. Pero las dudas le asaltan a uno. Y esas dudas vamos a indicar más bien que a exponer.

Para saber si Durando está en oposición con S. Tomás, es preciso determinar de antemano con exactitud el pensamiento de S. Tomás.

Sentencia de S. Tomás.—Ante todo en la cuestión de la identidad del cuerpo mortal y del resucitado es capital saber distinguir entre la que se podría llamar cuestión «de jure» o «de possibili» y la cuestión «de hecho». En aquélla se pregunta qué es aquello que *de suyo* y *atendida solamente la naturaleza de las cosas* se exige y basta para que el cuerpo mortal y el cuerpo resucitado tengan en un verdadero sentido la identidad substancial numérica: ésta es cuestión puramente *filosófica*. En la cuestión «de hecho» se pregunta de qué manera determinada y concreta se verificará la resurrección *según lo dispuesto por la voluntad libre de Dios,* a fin de que el cuerpo mortal y el resucitado sean numéricamente idénticos en lo substancial según la manera y medida libremente querida por Dios: ésta es cuestión esencialmente *teológica*.

1. *Cuestión «de possibili».*—Muchos son los que creen que en la cuestión «de possibili» S. Tomás defiende que el hombre resucitaría con el mismo cuerpo, cualquiera que fuese la materia que se reuniese al alma. Así lo cree también M. M. Nosotros para nuestro intento no tenemos dificultad alguna en concederlo. Pero bueno es saber que hay egregios tomistas que defienden lo contrario, aun en nuestros mismos días [3].

2. *Cuestión «de hecho».—a)* Que según S. Tomás la ley general establecida por Dios es que los hombres resuciten reuniéndose al alma, en todo o en parte, la misma materia que antes informó aquélla durante la vida mortal del hombre parece que debe quedar ya fuera de toda controversia seria, y justamente lo afirma repetidas veces y lo demuestra M. M. (col. 2555 sqq.). *b)* ¿Admite S. Tomás excepciones en la cuestión de hecho? Este es el punto más delicado. M. M. así lo cree (col. 2559; cfr. 2564, 2570). Nosotros no acertamos

---

[3] «Estudios Eclesiásticos», t. 10, p. 134, nota 1.

a encontrarlo en S. Tomás. Hace tiempo consideramos detenidamente todos los textos; ahora hemos repasado los principales. Ni entonces ni ahora hemos sabido encontrar en S. Tomás que él admita excepción alguna en la cuestión «de hecho». Tómese por ejemplo el caso más difícil propuesto por el Santo Doctor; caso por otra parte no sólo inverosímil, sino casi quimérico y que en nuestros días no osaríamos ni siquiera mentar: «Ponatur quod aliquis cibetur solum embryis... Si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanae naturae in embryis... sit etiam de veritate humanae naturae in puero qui ex tali semine generatur; et sic &.» [4]. Pues bien, aun en este caso, del que trata en varias de sus obras, S. Tomás discurre siempre a base de que en la resurrección se reunirá alguna parte a lo menos de la materia informada antes por el alma racional: a saber, en el caso v. gr. del niño así engendrado, la parte por lo menos de materia de *nutrimento* que existía en los embriones comidos de los que se formó el *semen,* porque «embrya non pertinent ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem in quo statu tam multum advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, qua puer in utero matris nutritur» [5]. Y pasando más adelante concluye: «et ideo si aliquis embryis vescatur et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis resurget quidem in eo qui ex semine generatur nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo et non secundo» [6], etc., etc. Nótese bien que aun en lo más delicado de la hipótesis quimérica expuesta se dice «nisi in illo contineretur aliquid...»: esta frase supone continente y contenido y que el *aliquid* no es el todo; y por consiguiente la materia se divide entre uno y otros.

Es notable y a primera vista desconcertante esta manera de proceder de S. Tomás. Pero bien considerada contiene grandes enseñanzas. Ella demuestra cuán profundamente estaba impresa en la mente del Santo la idea de la necesidad (*de hecho*) de que en la resurrección se reuniese al alma la misma materia, la misma en el sentido tradicional, que informó durante la vida mortal del hombre, ya que teniendo a mano el Santo Doctor una metafísica —de la que él más que nadie ha poseído los secretos— aptísima para dar una solución en gran manera sencilla, lógica, intelectual y apartada de toda imaginación, no obstante aun en caso tan ficticio, tan inverosímil que, de ve-

---

[4] In IV, dist. 44, Q. I, a. II, q. IV, n. 5.
[5] Evidentemente no se trata ahora sino de la mente de S. Tomás.
[6] Ib., sol. IV, ad 5. Cf. *Comp. theol. ad Fr. Reginald.*, c. 161. *C. Gent.* l. IV, c. 81, ad 5.

rificarse, no podía llegar sino a la categoría de excepción rarísima, continúa el Santo manteniendo que se reunirá la misma materia en el sentido de la tradición [7].

Sentencia de Durando [8].—Si S. Tomás no admite excepción alguna en la cuestión «de hecho», síguese que Durando no sigue en todo a S. Tomás. Pero si Durando admitiese como ley general la sentencia del Santo Doctor en la cuestión «de hecho», y sólo admitiese alguna que otra excepción, la desviación de Durando sería de poco momento. Y, en efecto, aun antes de la 2.ª mitad del s. XIX algún autor grave se aparta en este punto de S. Tomás [9].

¿Es así que Durando para la generalidad de los casos admite la sentencia tradicional y de S. Tomás, y él sólo admite excepciones quizá en mayor número, pero al fin y al cabo excepciones? Hasta ahora no sólo los manuales, sino todos, aun los grandes autores en cuanto nosotros sepamos, han creído que no. M. M., después de un detenido examen, cree que sí. «A priori» no es inverosímil la opinión de M. M.; porque, tratándose de Durando, puede haber ocurrido que los autores, incluso tomistas, no se hayan preocupado de averiguar con exactitud bajo qué bandera milita en este punto concreto autor tan independiente. Sin embargo, la manera constante de entender a Durando en sentido contrario a la tradición sugiere que por lo menos Durando no fué muy feliz en expresarse con la conveniente claridad. ¿Cuáles son las razones que han hecho fuerza a M. M.? Vamos a exponerlas y a indicar algunas observaciones. Procuraremos ser breves.

1) La prueba de que Durando sigue el sentir de la tradición, en cuanto a la regla general, la ve M. M. en la q. 4 de la dist. 43 «Utrum resurrectio mortuorum fiet in instanti, an in tempore» (col. 2564). La razón es porque, al discutir allí si la resurrección de cada uno será instantánea, distingue Durando tres operaciones: «Prima erit collectio partium seu pulverum dispersorum. Secunda erit formatio corporum. Tertia animatio eorum &.» [10]. Ahora bien, si en la resurrección de cada uno existe, según Durando, la operación llamada «collectio pulverum», señal que Durando defiende la sentencia tradicional.

---

[7] En nuestros tiempos quizá sería más del gusto de los teólogos responder sencillamente, que con certeza moral ni ha sucedido ni sucederá jamás caso tan ficticio; y que en todo caso a cuenta de Dios corre impedirlo, si hubiese de originarse de él alguna dificultad contra lo dispuesto por su providencia, ya que a Él le es facilísimo ordenar las cosas de modo que nunca ocurra caso semejante. Sobre si S. Tomás cambió de sentencia al fin de su vida, cf. EstEcl, t. 13, p. 476 sqq.

[8] Bueno es observar que antes de Durando, Pedro d'Auvergne propuso la explicación, cuyo defensor por antonomasia en la antigüedad es Durando. Cf. EstEcl, t. 12, p. 114 sqq.

[9] Cf. *De identitate...*, pars altera, c. 2, § 2, p. 169 sqq.

[10] *In IV Sent.*, dist. 43, q. 4 (Antuerpiae 1566) fol. 394b, n. 5.

Quisiéramos equivocarnos para que la conclusión fuera verdad. Pero la explicación parece obvia y sencilla. Nótese ante todo que no hay absolutamente ningún autor ortodoxo que expresa y positivamente defienda que Dios N. S. para la resurrección *no tomará* de ningún cuerpo o no tomará de los cuerpos por regla general la misma materia que informó el alma, contentándose con decir que *no es necesario que la tome* para la resurrección tal cual nos la ha revelado. Esto supuesto, Dios N. S. libremente tomará o no tomará la misma materia para los cuerpos que le parezca bien; y así, por ejemplo, el R. P. Hugueny cree que la tomará «si les éléments du cadavre ont encore gardé, sous la forme de squelette distinct, quelque signe de leur ancienne appartenance au corps vivant de celui qui doit ressusciter» [11]; otros hablan de otra manera; y aunque nada dijesen, ya se entiende que aun «a priori» es muy conveniente que las partes de ciertos cuerpos se junten, v. gr. las reliquias de los Santos, etc., etc. Esto supuesto, aun en la sentencia que se aparta de la tradición, queda siempre un número de cuerpos indeterminado e indeterminable por la Escritura y tradición y demás fuentes teológicas, según esa sentencia, un número de cuerpos que sólo Dios conoce, en cuya resurrección tendrá lugar la operación llamada «collectio pulverum» que los antiguos teólogos solían atribuir a los ángeles. Pues bien, si así es, bastan estos casos para que tenga lugar la cuestión propuesta por Durando sobre la instantaneidad de la resurrección en cada uno de los resurgentes, porque tales casos, en los que ha de tener lugar la «collectio pulverum», ofrecen a primera vista cierta dificultad. Puede verse también la mente de Durando por este otro camino. Dice él que «in morte autem est triplex casus; cadit enim compositum per separationem animae a corpore, cadit etiam corpus in quantum dissolvitur in elementa, cadit etiam materia in quam corpus resolvitur per hoc quod dividitur in diversas partes et dispergitur...» [12]. A este «triplex casus» corresponden las tres operaciones «collectio pulverum, formatio corporum, animatio eorum». Ahora bien, a pesar de la generalidad de la afirmación «in morte est triplex casus», esa triple caída, según el mismo Durando, no tendrá lugar en todos los muertos; por ejemplo, en los de la última generación, los cuales, según el mismo autor (ib. fol. 394b, 395a), morirán «in ipso raptu» y tampoco en todos aquellos que por muerte reciente o por otras razones conserven los cuerpos sin descomposición. Luego lógicamente podemos discurrir «a pari» en las operaciones correspondientes a la «triple caída», según la naturaleza, claro está, de cada una de ellas.

---

[11] *Critique et Catholique.* II. *Apol. des dogm.*, VI. *Les Fins dernières*, § VI. *La Résurrect.*, n. 280, p. 364.

[12] *Ib.*, dist. 43, q. 4, fol. 394, n. 5.

2) En la célebre dist. 44, q. 1, según M. M., Durando habla tan sólo de casos excepcionales. Repetimos que ojalá fuera así. Veámoslo.

El título de la cuestión está propuesto en los términos ordinarios «Utrum ad hoc quod idem homo numero resurgat, requiratur quod formetur corpus ejus eisdem pulveribus in quos fuit resolutum». Sigue la respuesta en la que primero se vuelve a proponer la cuestión en los términos ordinarios; a continuación prosigue Durando: «... vel ut quidam quaerunt[ur], supposito quod corpus Petri et corpus Pauli remanerent post mortem non incinerata, et in resurrectione anima Petri fieret in corpore Pauli, et corpus Petri animaretur anima Pauli, utrum esset idem numero Petrus qui prius fuit et idem numero Paulus» (395b). Siguen las razones en pro y en contra; y luego una primera respuesta en la que prueba que, supuesta la unidad de forma substancial «scilicet anima rationalis dans esse corporeum cum ceteris perfectionibus, tunc quaestio implicat contradictionem» (fol. 395a.v.); y la razón es evidente, porque el cuerpo de Pedro no puede estar compuesto sino de la materia y alma de Pedro, que da siempre a la materia tal ser particular. Por consiguiente, concluye Durando, la cuestión se ha de plantear en otros términos; y aquí viene la frase en que se funda M. M. Dice Durando: «Restat ergo quod alio modo formetur quaestio, *si aliquo modo deberet habere locum,* ut quaeratur sic: supposito quod anima Petri fieret *in materia quae fuit* in corpore Pauli, utrum esset idem Petrus qui prius erat &.» [13]. La cuestión está así planteada en términos más correctos, o, por mejor decir, menos incorrectos. Al principio se decía: «supposito quod... in resurrectione anima Petri fieret in corpore Pauli... &». Esta manera de proponer la cuestión, hablando con todo rigor metafísico, es absurda en la sentencia de la unicidad de forma que da a la materia todo acto, porque ni hay cuerpo de Pablo sin alma de Pablo ni el alma de Pedro puede informar otro cuerpo que el de Pedro. La segunda vez se dice: «supposito quod anima Petri fieret *in materia quae fuit* in corpore Pauli». Difícil es todavía esta manera de hablar, pero al fin más tolerable, pues se habla no de cuerpo, sino de materia, y de materia no que es, sino *que fué* o estuvo en el cuerpo de Pablo.

Y entonces, ¿qué significa la frase «si (quaestio) aliquo modo deberet habere locum»? Pues sencilla y obviamente «si quaestio non deberet repugnare in ipsis terminis», o algo semejante; es decir, para que no envuelva contradicción, *implicet contradictionem,* como notaba antes Durando. Y realmente bien hecha está esa observación y bien empleado el tiempo irreal (*deberet*); porque en todo rigor ni puede haber cuestión en la explicación de Durando, ya que «cuicumque materiae uniatur anima Petri in resurrectione, ex quo est eadem forma secundum numerum, per consequens erit idem Petrus secundum

[13] *Ib.*, dist. 44, q. 1, fol. 395, nn. 1, 4, 5.

numerum» (fol. 395a), ni es fácil hablar correctamente dentro de la terminología de Durando, más rigurosa en este punto que la de Santo Tomás, porque ¿cómo hablar de mudanzas *substanciales*, en las que una misma cosa pasa de una forma a otra, si aquella cosa que pasa es la misma o diversa según que esté bajo la misma forma o bajo otras? [14]. Este es el sentido obvio de la frase en cuestión. Y realmente nosotros no sabemos ver que signifique «si in aliquo casu exceptionali non potest eadem materia uniri» o algo equivalente [15].

Si estas frases notadas por M. M. no obstan, ya no hay razón alguna para que nos separemos del ordinario sentir de los autores en lo referente a la manera de pensar de Durando en el punto concreto de la identidad del cuerpo mortal y del resucitado; ni tampoco hay razón para que nosotros nos entretengamos en demostrarlo positivamente.

Algunas otras cosas desearíamos observar, principalmente sobre el valor de los argumentos de Escritura y Tradición, y sobre el grado de certeza de la sentencia tradicional. Pero creemos deber nuestro no abusar más de quienes nos han ofrecido fraterna hospitalidad.

FRANCISCO SEGARRA, S. I.

---

[14] *De identitate...*, pars 3.ª, c. 2, pp. 242-243.

[15] «Mais il a bien soin de noter que c'est là une réponse à une question exceptionnelle, qu'il n'envisage point comme représentant le cas ordinaire: *Si aliquo modo deberet habere locum.* Voilà pour expressions et exemples insolites» (col. 2565).

El misterio de María (aclaraciones)

Nos complace vivamente dar las gracias al P. Sebastián por la recensión de nuestro libro *El Misterio de María*. En efecto: el P. Sebastián ha hecho advertencias tan dignas de consideración que su fiel aclaración ilumina el contenido de la obra.

Para mayor claridad permítasenos que vayamos respondiendo a cada una de las oportunas observaciones, o «posibilidades de interpretación», que nos ofrece amablemente el docto censor Fernando Sebastián, C. M. F.: Ephemerides Mariologicae 6 (1956) 355-357.

Méritos propios y méritos apropiados

a) «Pero ocurre una dificultad. Esa apropiación ¿es algo personal o no? De la doctrina del autor parece deducirse que no lo es. Los méritos apropiados no son de la Virgen, no le son personales. Y así no aparece cómo la corredención puede ser algo intrínseco, algo personal de la Virgen».

Los méritos personales de Cristo tienen por «principium elicitivum» de los mismos actos, a la voluntad, causa eficiente de los actos libres. Los méritos apropiados de la Virgen tienen por término a la personalidad jurídica de la Virgen, a la que son adjudicados los infinitos méritos de Cristo; y se denominan personales apropiados.

Los méritos personales propios de la Virgen tienen por «principium elicitivum» a la humana voluntad de la Virgen; y se denominan personales propios. Tanto los méritos personales propios como los personales apropiados son algo intrínseco a la personalidad de la Virgen. Los personales propios, por ser inherentes a la personalidad física; los apropiados, por pertenecer a (estar incluídos en) su personalidad jurídica.

Por lo tanto, la redención de Cristo es algo personal intrínseco por hacerse con méritos propios.

Por lo tanto, la correndención de la Virgen es algo personal intrínseco por hacerse con méritos apropiados.

Los méritos apropiados no son propios de la Virgen, como lo son propios de Cristo; y, por lo tanto, al menos, en sentido estricto, no son personales propios; pero de ello no se deduce que no le sean personales en ningún sentido. Porque los méritos personales pueden serlo propios, nacidos de la misma voluntad de la misma persona, o apropiados, los de una persona física, distinta, por la personalidad jurídica de otra.

Análogamente, los deméritos, los pecados pueden ser personales propios, cometidos por el pecador, o apropiados, por persona infinitamente santa, los de persona distinta y pecadora.

Ahora bien: tanto los méritos propios como los apropiados son algo personal e intrínseco a la persona de quien son nacidos, en el primer caso; y a la personalidad jurídica, a la que fueron adjudicados, en el segundo caso. Por tanto, los méritos comunicados por Cristo a la Sma. Virgen no son personales propios, sino personales apropiados, intrínsecamente pertinentes a su personalidad jurídica.

Conclusión: la corredención puede ser algo intrínseco, algo pernales de María».

b) «Si esa apropiación ha de ser algo real, y si la corredención de la Virgen ha de ser algo verdadero, y Ella verdaderamente Corredentora, parece que los méritos de Cristo han de pasar a ser personales de María»:

Para ver con más claridad la precisión dogmática de la fórmula permítasenos traducir la expresión en su fórmula negativa correspondiente y simétrica a la universal positiva de la Virgen: si la apropiación de Cristo ha de ser algo real, parece que los pecados de todos los hombres han de pasar a ser personales de Cristo. Es claro, como la luz del día, que los pecados de todos los hombres no pueden pasar a ser personales de Cristo, con inherencia física en la santísima voluntad del Redentor, de suerte que hagan a Cristo verdaderamente pecador. Ello es del todo incompatible, en Jesucristo, de parte del objeto y del sujeto: de parte del objeto, por ser incompatible santidad infinita con mancha moral de pecado, más incomponible aún que la coexistencia de la luz del sol con las tinieblas de la noche; y, de parte del sujeto, porque Cristo Dios no puede ser, en manera alguna, autor del pecado.

Por lo tanto, los pecados pasan a ser de Cristo solamente en un sentido estrictamente jurídico, de suerte que, en realidad de verdad, pueda salir responsable de los mismos pecados ante el tribunal de la divina justicia. Ahora bien: la apropiación de todos los pecados de todos los hombres en Cristo y la apropiación de todos los merecimientos de Cristo en la Sma. Virgen son fórmulas correspondientemente simétricas, por la extensión de su universalidad y por el aspecto estrictamente jurídico. Si la apropiación de la Virgen ha de ser algo real, han de pasar los infinitos merecimientos de Cristo a ser personales

de la Virgen. Pero entiéndase bien: a ser personales, no por inherencia física, que ello es incompatible, en la Virgen, por parte del objeto y del sujeto: por parte del objeto, por no caber un atributo infinito, la infinita santidad de Cristo, o sus merecimientos infinitos, en un sujeto, la Sma. Virgen, esencialmente limitado; y, de parte del sujeto, o causa eficiente, porque la voluntad humana de la Virgen, de excelencia limitada, nunca puede ser causa de merecimientos infinitos, por exceder, en su infinidad, la sobreexcelencia del efecto a su causa correspondientemente generadora.

Por lo tanto, los merecimientos de Cristo pasan a ser de la Virgen, solamente en un sentido estrictamente jurídico: de manera que, en realidad de verdad, la Virgen pueda disponer de ellos y actuar contra el demonio (una cum Illo, et per Illum), con una corredención verdadera, real y universal, junto con Cristo, causa única de los merecimientos infinitos y coeficiente principal de la redención verdadera, real y universal.

Para evitar el equívoco y no confundir los cenceptos convenimos en llamar a los merecimientos de la Virgen, inherentes en su física personalidad, personales propios; a los pertinentes a su personalidad jurídica, personales apropiados.

c) «Lo cual no quita que sean personales, propios, porque se los ha apropiado, se los ha comunicado su Hijo».

De nuevo permítasenos seguir el paralelo con su correspondiente fórmula negativa respecto de Cristo. De ella brota espontáneamente la luz: «Lo cual no quita que los pecados sean personales, propios (de Cristo), porque se los ha apropiado, porque se los ha comunicado (Dios Padre). Inmediatamente observa el lector que los pecados nunca pueden ser personales propios (de Cristo), sino solamente personales apropiados: «Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit (Deus), ut nos efficeremur justitia Dei in ipso» (2 Cor 5, 21).

Análogamente, los infinitos merecimientos de Jesucristo nunca pueden ser personales propios de la Virgen, sino solamente personales apropiados, en un sentido estrictamente jurídico. No pueden ser personales propios por ser incompatible un atributo infinito en un sujeto limitado; y una causa limitada no puede ser, de otra parte, generadora de un efecto infinito.

d) «¿Acaso sus méritos propios y personales (los de la Virgen), como los méritos propios de cada cristiano, no han de ser también explicados por una apropiación de los de Cristo?»

Existe una apropiación genérica del cristiano y una apropiación específica de la Virgen (págs. 30-31). La específica de la Virgen ofrece un doble aspecto, según que se oponga a la apropiación de Cristo,

respecto de los pecados de todos los hombres (apropiación universal negativa), o a la apropiación del simple cristiano (genérica del cristiano), singular positiva. Por cuanto se opone a la universal negativa de Cristo, la específica de la Virgen es su correspondiente universal positiva, respecto de los merecimientos infinitos de Cristo. Esta circunstancia de referirse a los infinitos merecimientos de Cristo hace cambiar el objeto y el sujeto de la misma apropiación: el objeto, por eso mismo, porque se refiere a los merecimientos de Jesucristo; no a los de la Virgen, esencialmente limitados; y el sujeto, porque no tiene a la Virgen por causa eficiente de los merecimientos, sino por término jurídico de los mismos merecimientos. Por cuanto la apropiación específica de la Virgen se opone a la genérica del cristiano, es circunstancia que hace cambiar la especie teológica del merecimiento: la del simple cristiano es de orden inferior, «secundum quod est simpliciter membrum Christi». La de la Virgen es de orden superior, «secundum quod est membrum Christi omnino singulare» la digna Madre de Dios.

Los méritos personales, propios de la Virgen, han de ser explicados por la apropiación específico-teológica, transcendente y superior, siguiendo la analogía de los del simple cristiano, dentro de la categoría, o jerarquía de orden hipostático, a que ha sido elevada la digna Madre de Dios.

Los méritos personales, apropiados, de la Virgen Corredentora han de ser explicados por la apropiación específico-jurídica, en el sentido anteriormente expuesto, siguiendo la analogía de su correlativa apropiación de Cristo Redentor, respecto de los pecados de todos los hombres.

Los méritos personales propios han de ser explicados por el mismo camino que siguen los del simple cristiano. El ser propios de la Virgen es circunstancia que los hace cambiar de especie teológica. El cristiano es simple miembro de Cristo. La Virgen, por su apropiación específico-teológica, virtualiter, y, por su apropiación específico-jurídica, formaliter, pertenece al Principio redentor. El simple cristiano, por su apropiación genérica, adquiere el derecho de resurrección en el día postrero. La Virgen Corredentora, por su apropiación específico-teológica, virtualiter, y, por su apropiación específico-jurídica, formaliter, pertenece a las «Primicias», y por ello adquiere el derecho de resurrección anticipada. La apropiación del simple cristiano es inferior. La de la Virgen es superior y transcendente. La denominamos «específica» por su excelencia supereminente; teológica, porque sigue dentro de la misma esfera de merecimientos limitados, físicamente inherentes al propio sujeto, causa eficiente de los mismos merecimientos.

Los méritos apropiados de la Virgen no pueden ser explicados por la apropiación específico-teológica: caen fuera de los merecimientos limitados; fuera de la voluntad de la Virgen, en calidad de causa efi-

ciente de los mismos merecimientos infinitos, y fuera del orden de inherencia física al propio sujeto, que le hicieran infinitamente santo. La apropiación específico-jurídica de la Virgen, respecto de los merecimientos infinitos de Jesucristo, es circunstancia que hace cambiar de especie moral a la apropiación específica, por cambiar su objeto, los merecimientos infinitos de Jesucristo, y el sujeto, que ahora es la Virgen, como término, al que son adjudicados los merecimientos; pero no en calidad de causa eficiente de los mismos méritos. La apropiación específico-jurídica es explicable no por inherencia física de los mismos en la Virgen, ni por inmutación de los méritos, sino por la modificación y maternalización, de todo en todo coincidente con la apropiación jurídica de los mismos merecimientos.

Conclusión: 1.—Los méritos, personales propios, de la Virgen, han de ser explicados por su apropiación específico-teológica.

2.—Los méritos, personales apropiados, de la Virgen, han de ser explicados por su apropiación específico-jurídica.

Apropiación específico-teológica y específico-jurídica:

Dependencia mutua:

La apropiación específico-teológica de la Virgen no es algo independiente de la apropiación específico-jurídica. No. Ambas están íntimamente relacionadas entre sí, dependiendo armónicamente la una de la otra. La apropiación específico-teológica, limitada, inherente en la personalidad física de la Virgen, es merecedora de la apropiación específico-jurídica de los merecimientos infinitos de Jesucristo Redentor. Así se explica que la Virgen haya merecido «de congruo» todo cuanto el mismo Redentor ha merecido «de condigno». La Virgen es Corredemptrix, «virtualiter» por su personalidad física; «formaliter» y «reduplicative», por su personalidad jurídica. En su personalidad física radican merecimientos limitados, merecedores de los infinitos de Jesucristo. En su personalidad jurídica están incluídos los infinitos merecimientos de Jesucristo Redentor.

La luna, revestida de todos los solares resplandores, «Mulier amicta sole», es lo que hace cambiar a la cerrada noche del pecado en el más claro día que vieron los siglos.

Los resplandores, inherentes en la luna, son foco de atracción de todos los solares resplandores. De ello se deduce que la luna convierte a la tierra en el más claro día; «virtualiter», por sus propias luces; y «formaliter», por resplandores infinitos, por los merecimientos del Redentor, por las luces apropiadas del astro Rey.

La personalidad física de la Virgen no puede ser sujeto receptor, por inherencia física, de infinitos merecimientos; pero la luna, revestida de todos los solares resplandores, «Mulier amicta sole», sí puede ser, y de hecho lo es, foco radiante, con obediencial potencia emisora de todas las luces del sol.

La oblación de Cristo, forma constitutiva de la corredención

«Si es cierto que María, apropiándose el mérito redentor de su Hijo, lo materniza, toda la Pasión y todo el mérito de Jesús, en cuanto maternizado, es de ella y constituye propiamente la corredención en cuanto tal. Por lo tanto, esa maternalización, efecto inmediato de la apropiación, será lo formal de la corredención en cuanto tal, en cuanto corredención; aunque la oblación de Cristo siga siendo lo formal de todo en cuanto redención, en cuanto meritorio y redentivo.»

El término «formal» se dice respecto de una *forma.* La forma constitutiva de redención es la oblación de Cristo. La corredención se hace, «formaliter», por el mismo camino que la redención. Por lo tanto, la oblación de Cristo es, igualmente, la forma constitutiva de la corredención. Lo meritorio y redentivo, en la redención y corredención, es la misma oblación de Cristo. «Apropiación» dice «formaliter», acción apropiante. Maternalización dice «formaliter», acción maternalizadora. «Todo el mérito de Jesús, *en cuanto maternizado,* es de Ella», pero no constituye la corredención en cuanto tal, «formaliter». Son dos formas realmente distintas, la forma apropiante, maternalizadora, y la forma redentiva, constituída por la oblación de Cristo en cuanto tal. La forma apropiante es título justificativo de posesión perfecta de la oblación meritoria de Cristo, en cuanto tal. La Virgen corredime con la apropiación «causaliter», pero no «formaliter». «Constitutivo» vale tanto como elemento de que consta, de que esencialmente se compone una cosa. Y la redención de Cristo y la corredención de María constan, intrínseca y esencialmente, de la única oblación de Cristo, como «saeta disparada de doble arco, mercancía canjeada por el mismo precio y doble mercader, llave con que doble mano abre la misma puerta».

María es, propia y personalmente, Corredentora

De donde se deduce con evidencia que María es, propia y personalmente, Corredentora; «causaliter», por la apropiación (maternalización); y «formaliter», por la oblación de Cristo Redentor. Jesucristo es Redentor «formaliter» por su oblación, porque de su voluntad santísima ha nacido. La Virgen es personalmente Corredentora, «formaliter», por la oblación de Cristo, porque se la ha apropiado: es suya por título de apropiación. Con esas armas, «una cum Illo, et per Illum», desarrolla una acción agresiva, exigida por la s. Escritura (Inimicitias ponam inter te et mulierem...; ipsa conteret caput tuum), y el Magisterio de la Iglesia: «... sic sanctissima Virgo, arctissimo et indissolubili vinculo cum eo conjuncta, una cum Illo et per Illum, sempiternas contra venenosum serpentem inimicitias exercens, ac de

ipso plenissime triunphans, illius caput immaculato pede contrivit» (Pío IX, B. *Inef.*).

Si se quiere suponer que la Virgen corredime «formaliter», con la acción apropiante, y que la acción de la Virgen excluye la acción de Cristo apropiada y maternalizada, en ese caso irreal, la Virgen no corredime, no puede ser Corredentora. La acción de la Virgen se parece a la de Abrahán, que tuvo en su mano la espada con que inmolar a su hijo Isaac, pero, al levantarla en alto, quedó inmóvil; y una espada sin movimiento posible, sin acción propia, es inhábil para verificar el sacrificio. Pero si María, con el precio de compra, apropiado, verifica el pago de la deuda contraída y de la mercancía canjeada, en ese caso real María es, juntamente con Cristo, propia y personalmente, Corredentora.

Porque es verdaderamente comprador el que, juntamente con otro, verifica el pago de la mercancía canjeada con precio propio o apropiado. Y siendo el precio el mismo para ambos compradores, si Cristo Redentor, propia y personalmente, redime, María, Corredentora, propia y personalmente, corredime.

Si María corredime, «formaliter», con la apropiación, con la maternalización, estamos en el caso irreal que «puede llevar implícita la afirmación de que María no es propia y personalmente Corredentora». Pero si María corredime, «formaliter», con la oblación de Cristo, apropiada, estamos en el caso real, que «no puede llevar implícita la afirmación de que María no es propia y personalmente Corredentora».

La corredención de María no es una mera transmisión pasiva

La adjudicación de los méritos infinitos de Cristo a María Corredentora nada tiene que ver con la transmisión pasiva de un tesoro encerrado en una caja fuerte, con la moneda guardada cuidadosamente en el arca, con la transferencia de valores a un Banco de crédito. La caja fuerte, el arca, el Banco son depositarios inertes, pasivos. Pero el caso de la Virgen no es así. La apropiación de los méritos de Jesucristo se realiza vitalmente, dentro de un dinamismo espiritual plenísimo: de parte del entendimiento, intelectual directivo y canalizador del torrente afectivo de la voluntad, y de parte del mismo corazón, cuyo amor activísimo es custodia de oro, sostén espiritual de la Pasión y muerte de Cristo, Arca de la Nueva Alianza, depositaria, entre encendidísimos afectos, de los merecimientos del Divino Redentor. De suerte que, aun atendiendo a la misma acción apropiante de la Virgen, no es pasiva, cosa ininteligible, sino activísima, como no puede menos de serlo. La acción es tanto más intensa cuanto es más espiritual, más sobrenatural, dijérase más divina, cuanto más se avecina a las operaciones de las divinas personas, de acción infinita por originar un término igualmente infinito.

Pero ya lo dejamos claramente consignado: la Virgen no corredime, «formaliter», con la apropiación. Corredime, «formaliter», con la acción de Cristo, apropiada. La oblación de Cristo, esta acción de Cristo Redentor, nada tiene de pasivo, si no es lo que tiene de inmanente, por ser ello vital. Pero esta vitalidad es dinamicidad activísima de una operación Teándrica, nacida físicamente de la humana voluntad de Cristo y elevada a una jerarquía de valores infinitos por la infinita personalidad del Verbo encarnado. El «humiliavit semetipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis» es la «actio fluens» del inmolador e inmolado Corazón de Cristo, desde el primer momento de su existencia sobre la tierra hasta el último de su vida sobre la cruz redentora: es gigante que se apercibe a correr triunfalmente su carrera desde el oriente al ocaso, sol radiante de infinitos resplandores, gloria del Padre y complacencia eterna de sus divinos ojos. Nada de pasividad, cosa ininteligible, todo dinamicidad activísima del que es la misma luz, todo vitalidad vivísima del que es la misma *Vida*. Ahora bien: si Cristo es el sol, la Virgen es su correspondiente aurora, destructora inmediata de las tinieblas de la noche oscura, iluminadora primera del nuevo día. La Virgen corredime «formaliter» con la luz radiada por el sol entre infinitos resplandores. Ni puede concebirse pasividad alguna en la «Mujer ceñida del sol», emisora potentísima de resplandores infinitos.

La aurora irradia solares destellos, los mismos que proceden del sol. Cristo y la Virgen constituyen la unidad de principio, naturalmente activo. Y el principio, naturalmente activo, como radiante aurora, nada tiene de transmisión meramente pasiva, como agua circulante por canal, meramente transmisor. La luna es principio activo, foco potentísimamente iluminador de la tierra. Y si estos solares resplandores, inherentes en la luna, llegaran a ser, por obediencial potencia del Creador, foco de atracción de todos los solares resplandores, la luna, ceñida del sol, convertiríase en foco emisor de toda la potencia lumínica del astro rey. Es justamente el prodigio del cielo de la Iglesia.

Proprioridad jurídica [1]

«Otro concepto fundamental en la interpretación que el autor propone de esa unión de María a Cristo es el de «prioridad jurídica». Concepto que, a nuestro entender, no queda suficientemente claro en sus páginas» (93).

---

[1] *Proprioridad jurídica.* Cambiamos la expresión, «prioridad jurídica», por la denominación, más clara y exacta, de «proprioridad jurídica». Prioridad jurídica, propiamente, es la de Cristo. Proprioridad jurídica se refiere a la Virgen. Son derechos graciosamente transferidos a la Virgen, los mismos de Cristo. Aun dentro de la técnica jurídica oímos las expresiones de «provi-

La llamada «proprioridad jurídica» tiene su fundamento primero en la s. Escritura (Gen 3, 15). Dice así:

«Inimicitias ponam:

1.—inter te et mulierem

2.—inter semen tuum et semen illius...»

Por lo tanto, en la acción agresiva de la Virgen (inimicitias exercens), respecto del demonio; y, de consiguiente, respecto asimismo del resultado obtenido, (conterere caput serpentis), existe una inmediación primera de la mujer. Esta es la realidad que consignamos con el nombre de «proprioridad».

Esta acción agresiva de la Virgen, no se realiza «formaliter», con la acción apropiante de la Virgen, sino con la acción apropiada de Cristo Redentor, con su oblación de méritos infinitos. Estos merecimientos, no nacen, ello no puede ser, de la humana voluntad de la Virgen, sino que son derechos graciosamente otorgados, vinculados por el divino Redentor a la personalidad jurídica de la Corredentora. Por su objeto, (los derechos), y por su término (la personalidad jurídica de la Virgen), denominamos a la prioridad, «de derecho», o «jurídica».

Actuación de la Corredentora, anterior a la oblación actuante

La acción apropiante de la Virgen es «simul tempore» con la oblación redentiva existente; pero, «posterior natura». Es claro que la oblación debe existir para ser apropiada. Pero la Virgen se apropia la oblación de Cristo «ad operandum»; por lo tanto, la operación redentiva es «posterior natura», respecto de la acción apropiante de la Virgen. La Virgen condiciona, con la apropiación, la acción redentiva de Cristo. De consiguiente, déjase entender una cierta prioridad en la acción actuante de la Corredentora, respecto de la acción redentiva de Jesucristo. Pero no es nuestro natural raciocinio, ni mucho menos, las comparaciones bíblicas, el punto de apoyo de la «prioridad

---

cario», «prosecretario general», que «hace las veces de, sustitutivo de». La prioridad teológica de Cristo en la redención es suya. Son sus méritos infinitos. La proridad de la Virgen se refiere a los mismos méritos apropiados. No son suyos. Son todos de Cristo. Cristo ha querido cederlos con amor de Hijo, ha sabido conferirlos con sabiduría infinita y ha podido transmitirlos con su divina omnipotencia, en beneficio de una redención plenísima y de la más culminante manifestación de su mayor gloria.

La luna, retransmitiendo, durante la noche, solares resplandores, hace las veces del sol. Pero la luna, de por sí, es astro apagado. Su prioridad, restringida al espacio, está en función del sol, «hace sus veces, es sustitutiva» del sol: más que prioridad esplendente, respecto del astro rey, su ser es de proprioridad, y de proprioridad, o de prioridad sustitutiva y vicaria, es su nombre.

jurídica». Lo es la palabra revelada en el Génesis (Inimicitias ponam inter te et mulierem, Gen 3, 15) y el Magisterio de la Iglesia, apoyado firmemente en la Tradición unánimemente universal, a partir del siglo segundo. Esta Tradición enseña que el campo de la derrota del género humano, en que el demonio, a las inmediatas, lucha y derrota a la mujer, es simétrico al de la victoria del mismo género humano, en que la Mujer, a las inmediatas, lucha y vence plenísimamente al demonio, al pecado y a la misma muerte. (Cf. Pío IX, *Ineff.;* Pío XII, *Munif.).*

Ejemplo aclarativo es la inmediación de la aurora, precursora del sol, con prioridad de tiempo; y de la luna, iluminadora de la tierra, que precede al mismo sol, con prioridad en el espacio. Pero, nadie diría que esta prioridad, restringida al tiempo y al espacio, perjudica la prioridad «simpliciter» del astro rey. La prioridad «simpliciter» denomina a los resplandores. La opuesta prioridad, «secundum quid», denomina a su circunstancia: de tiempo, en la aurora; y, en el espacio, por lo que se refiere a la luna. La prioridad de Cristo y de la Virgen no caen dentro de un común denominador, de suerte que el valor positivo de un agente reste los valores del otro, o se sumen, como las fuerzas distintas de dos remolcadores de un navío. El sol y la luna iluminan la superficie de la tierra, durante la noche, pero con un solo resplandor, originado del sol e irradiado por la luna. No son dos resplandores: uno, mayor, el del sol; y, otro, menor, el de la luna, sumado algébricamente al del sol. No. Es un solo y único resplandor, todo del sol, en su fuente primera; y todo de la luna, como fuente derivada y transmisora.

En otros términos: Jesucristo actúa, redime «per se», por sus propios merecimientos, en sí mismos, infinitos. La Virgen actúa, corredime, «per alium» (una cum Illo et per Illum): por los mismos merecimientos infinitos, apropiados. La actuación de Cristo «venit in recto»; la de la Virgen, «in obliquo»: cada una, en su lugar, en nada se oponen o desvirtuan.

La apropiación de la Virgen es modal

La apropiación de la Virgen, sin ser inhesiva, como tampoco lo es la de Cristo, respecto de los pecados de todos los hombres, es, como la del Redentor, real y objetivamente verdadera. Y lo es, no por adición de realidad alguna al acto redentivo, en sentido cualitativo o accidental, sino por sencilla modificación del mismo acto redentivo, que, inalterado en su ser, queda modificado en su acción por la apropiación de la Virgen Madre. Imagen expresiva de lo que acabamos de decir es la imagen esculpida por el sello metálico de la reina. Al caer sobre la blanda cera, sin alterarla en su ser entitativo, ni en sus cualidades accidentales, cámbiala por completo en su ser modal, en virtud de la figura impresa del sello metálico. Su valor entitativo es el mismo. Es

esencialmente distinto su valor moral o jurídico. La apropiación de la Virgen, por su misma naturaleza, no inmuta, o altera, la oblación de Cristo, ni sus merecimientos. Pero los modifica, los materniza, se los apropia.

El modo de actuar del pájaro es dentro de su elemento: el aire. El aire no le da fuerzas. Las fuerzas proceden de su organismo, vitalmente organizado, provisto de alas para volar, y de fibras vibrantes para cantar. El aire condiciona previamente un m o d o de ser y de estar para el rápido vuelo y armónico concierto. La redención de Cristo, en la actual economía de la gracia, no se explica sin la previa acción apropiante de la Corredentora universal. No le da fuerzas, pero condiciona sus movimientos.

El concepto «prioridad jurídica», está explicado

La aclaración del concepto «prioridad jurídica», relativo a la página 93, que nos pide el P. Sebastián, lo tiene sumariamente explicado en la introducción de la obra (p. 31-32) y, con mayor extensión, en el capítulo precedente: Cap. III: Aclaración teológica del Principio fundamental (p. 67-84), convenientemente preparada en el capítulo segundo: Examen analítico del Principio fundamental (p. 49-65), y pedagógica y metodológicamente iluminados, ambos capítulos, por las imágenes bíblicas, explicadas y comentadas en el capítulo primero (p. 40-47).

El concepto de «prioridad jurídica», que reaparece en la página 83, queda aclarado, desde diversos puntos de vista, en las páginas precedentes. Puede comprobarlo el lector con la atenta lectura y estudio reposado de los capítulos precedentes.

Prioridad jurídica de la Virgen y «representación jurídica» de Cristo

«Cuando se concibe la capitalidad de Cristo, como fundada sobre una representación jurídica de la humanidad (232), esa prioridad jurídica ha de ser restringida a una mera prioridad temporal, extrínseca, si no se quiere poner en peligro la prioridad «simpliciter de Cristo sobre María».

«Proprioridad jurídica» de la Virgen, y «representación jurídica» de Cristo, son dos conceptos, coincidentes en el nombre: «juricidad», de todo en todo diferentes en la cosa. La Virgen, con su proprioridad jurídica, está dentro de la Corredención por su oficio de Corredentora. Pero está fuera de la capitalidad de Cristo, como la antigua Eva estaba fuera de la capitalidad del Adán primero por su calidad de madre. La capitalidad, con su representación jurídica, se refiere al antiguo y al Nuevo Adán, en cuanto es «caput omnium hominum», radicada en su

calidad de fuente primera, que, en el Adán primero, se denomina «pater omnium hominum secundum carnem». La Virgen no tiene el carácter de fuente primera, causa del pecado de origen, en el Adán primero, o causa de infinitos merecimientos, en el segundo y Nuevo Adán; sino que es única y exclusivamente, Madre. Pertenecen a mundos distintos. Son astros, cuyas órbitas giran en espacios distintos, y, en cierta manera, opuestos. Ni se encuentran, ni pueden rozarse sus círculos.

«Al llegar, en virtud de esta teoría, a expresiones como esta: La efectividad redimida del género humano se debe adjudicar por entero a los dos comprincipios, quedando la Madre, por su prioridad jurídica, más dentro de la justicia de Dios aplacado..., puede ser una manera de levantar suspicacias contra la doctrina de la corredención mariana.»

La expresión «más dentro», puede referirse a la prioridad «simpliciter», o a la prioridad «secundum quid». La prioridad «secundum quid», circunstancial, no puede comprometer a la prioridad «simpliciter», sustancial y esencial, de Cristo. Cuando se dice que la luna, iluminadora de la tierra, está más cerca de la tierra que el mismo sol, no compromete la prioridad iluminadora del sol, «simpliciter», porque del sol es toda la luz. La luna es astro, de por sí, apagado. No tiene luz. La recibe toda del sol. Por lo tanto, el más y el menos, no pueden referirse a una mayor luz, o a una menor iluminación: la iluminación, «per se», y «simpliciter», es toda del sol. En este sentido, no puede caber el más, o el menos, en la luna, o en el sol. De la luna, es nada. Del sol es todo. Por lo tanto, la prioridad de la luna, respecto del sol es «secundum quid». En un sentido circunstancial, que cae, según el orden establecido por la naturaleza, más cerca de la tierra iluminada. Y ello, para aumentar la potencia iluminadora del mismo sol. Quiero decir, para destacar en un grado máximo la gloria del Redentor, en su sabiduría infinita, en su infinito poder, y, sobre todo, en su infinito amor. La forma, sustancialmente y esencialmente redentiva, es la oblación de Cristo, son los infinitos merecimientos del Redentor. «Non erat Illa lux». La forma, esencialmente corredentiva, no es la forma apropiante de la Virgen si no la forma apropiada, la oblación de Cristo, los infinitos merecimiento del Redentor. De Cristo es todo. Dentro de la línea de «simpliciter», no cabe la expresión de «más», o «menos». La prioridad jurídica de la Virgen es del todo circunstancial, «secundum quid», en el ser modal de la redención, que hace culminar en su cénit de gloria al mismo Redentor.

Para iluminar el sol a la tierra, por medio de la luna, se deja entender una prioridad en la luna, restringida a la inmediación en el espacio. «Prioridad, secundum quid», de inmediación espacial; no, simpliciter, relativa al resplandor, que, siendo único, el del sol y el de la luna, no cabe prioridad ni posterioridad, en la misma y única luz. Y esta inmediación es otorgada por Jesucristo a la Virgen para obtener una reden-

ción más glorificadora de su sabiduría infinita, de su potencia sin límites y de su infinitamente filial amor a la Reina, Madre y Corredentora universal. Sirviéndonos de otra imagen, en su término de comparación, diríase que la prioridad instrumental es compatible con la prioridad causal, principalmente eficiente: es decir, la prioridad jurídica es compatible con la prioridad teológica de Jesucristo, «simpliciter primus», en la redención. La prioridad eficiente causal del escribiente reside en su misma persona física, en su brazo, en su propia mano. La prioridad instrumental está en la pluma, que, a las inmediatas, es tangente al papel en que escribe; como el cincel, a las inmediatas, es tangente al mármol en que labra, y el pincel, al lienzo en que dibuja.

Prioridad jurídica de Cristo en la Virgen

Vamos a cambiar la expresión: «Prioridad jurídica de la Virgen», por su equivalente: «Prioridad de Cristo en la Virgen». La primera fórmula alude a la prioridad jurídica (pasiva) de la Virgen, respecto de Cristo Redentor. La segunda fórmula se refiere a la prioridad jurídica (activa) de Cristo Redentor en la Virgen. Ambas fórmulas encierran el mismo concepto. La primera fórmula es más feliz que la segunda, si se atiende al extremo de la Virgen Corredentora, cuya excelsa figura queda del todo destacada, con todo su relieve exegético, dogmático, patrístico, y de valores subrayados, o explícitamente acentuados por el supremo Magisterio de la Iglesia. La segunda fórmula es más clara que la primera, no se presta al posible equívoco de la primera, si se atiende al extremo, del todo inconfundible, de Cristo Redentor.

Explicada la letra misma de ambas fórmulas, complementarias de un mismo concepto, vamos a tratar de explicar algo más el p o r q u é de la expresión, y, sobre todo, de su contenido ideológico.

Jesucristo pudiera haber redimido al mundo por sí mismo, sin la colaboración positiva de la Virgen. Pero, en este caso, la redención no hubiera sido tan perfecta, por no haber sido tan gloriosa. Si Jesucristo redime al mundo con la Virgen, en la Virgen, y por la Virgen, brilla más su gloria, es decir, su sabiduría infinita y su omnipotencia sin límites; y, sobre todo, el amor filial, infinitamente desplegado sobre la Reina Madre y universal Corredentora. Jesucristo ha sabido, y ha podido, y ha querido rehabilitar al género humano, siguiendo los mismos pasos por los que se ha precipitado en la ruina. La ruina se había verificado, sirviéndose el demonio del elemento más débil, de la mujer. Y aquí precisamente brilla su sabiduría y su omnipotencia. El haberse demostrado fuerte, como omnipotente Redentor, sirviéndose del extremo débil de la mujer. Por ello mismo, el triunfo de la Mujer ha sido marcadamente plenísimo, en lapidaria expresión de Pío IX (B. *Ineff.)*

y de Pío XII *(Munif.)*; o, en otros términos, Cristo Redentor ha triunfado plenísimamente en la Virgen Corredentora, igualmente vencedora que el Redentor, de los poderes del infierno, del pecado, del demonio, y de la misma muerte. Como quien dice: Que el sol brille, y que, brillando con su propio resplandor, haga pasar la noche cerrada a las claridades del medio día, no es extraño. La maravilla está en que la noche oscura alcance la plenitud de luces del medio día, por medio de la luna, astro de por sí, apagado, pero doblemente encendido por el sol: con los resplandores percibidos, a título de foco receptor, y por los sobreañadidos, en calidad de foco emisor de todos los solares resplandores. Es la Mujer, vestida del sol. Es el prodigio del cielo.

Pero lo que más glorifica a Cristo es el amor. Propio es del amor ceder su propio triunfo, en toda su plenitud, a la figura consorte de la misma redención. El amor quiere triunfar en la Virgen, con la Virgen, y por la Virgen. Para ello, revierte en Ella los infinitos merecimientos del Divino Redentor. No cabían en la Virgen Madre, sujeto esencialmente limitado, merecimientos infinitos. El amor infinito del Hijo ha inventado modo y manera de revestirla, en un sentido estrictamente jurídico, pero literalmente verdadero, de los infinitos merecimientos del Redentor, para recubrirla, dentro del mismo verdadero sentido, de la correspondiente gloria.

Parece ser que la Virgen Madre, dentro de la esfera y jerarquía del orden hipostático a que pertenece, debía ceñir corona de gloria correspondiente a la excelsitud de su elevado trono. Y no cabe gloria infinita en un sujeto limitado. Pero Dios Hijo ha hallado manera de glorificar a la digna Madre de Dios por la apropiación, real y verdadera, de merecimientos infinitos. En otros términos: La gloria infinita de Dios es corona que ciñe las sienes del Verbo encarnado y las de la Virgen Madre, elevada al «consortium ejusdem redemptionis, eorumdem meritorum, ejusdem gloriae».

PEDRO SÁNCHEZ-CÉSPEDES, S. I.

Un histórico texto del P. Maffei y su contexto

1. El P. Juan Pedro Maffei, S. I., en su obra *De vita et moribus Ignatii Loiolae,* al describir a San Ignacio saliendo del monasterio de Montserrat después de la vela de las nuevas armas espirituales, antes de claro día, cojeando y con mucho trabajo, afirma que para evitar el concurso de la gente y la fama de santidad, se desvió al poco rato del camino real, primero a parajes desiertos del contorno, y después a Manresa, para prepararse allí a la peregrinación de Jerusalem con el ejercicio de la humildad cristiana, ya que reinaba la peste en Barcelona [1].

La frase latina original «deflexit primum ad deserta in vicino loca», entendida en singular por un lugar solitario vecino al monasterio, donde estuvo Ignacio algún tiempo antes de dirigirse a Manresa, tiene historia en la biografía ignaciana.

I. La frase discutida

Reparó ya en ella P. Ribadeneira en la censura de la obra de Maffei, y le mereció la siguiente acotación: «N. P. Ignacio dijo que de Monserrate se fué a Manresa, y no primum «ad deserta in vicino loca» [2]. E insiste en las notas que puso al fin en el mismo texto censurado:

«Pugnat cum iis quae a P. Ribadeneira dicuntur: Mane ante lucem in oppidum Manresae festinus divertit», y así lo contó nuestro Padre y se hallará en lo que escribió el P. Luis González por estas palabras: «Y en amaneciendo... desvióse a un pueblo que se dice Manresa.» A lo que dice

---

[1] Maffei, I. P., *De vita et moribus Ignatii Loiolae, qui Societatem Iesu fundavit, libri tres* (Roma 1585) 16.

[2] MI *Scripta* I 745.

el P. Maffeo creo que ha dado ocasión cierto cuento sin autoridad que dicen del P. Araoz, pero nuestro Padre dijo lo que yo digo» [3].

Entiende, pues, Ribadeneira la frase de Maffei de una permanencia de Ignacio en Montserrat después de la vela de las armas, inspirada en la narración atribuída a Araoz, que le presenta, como es sabido, haciendo penitencia en una cueva cercana al monasterio. Maffei retiró la frase criticada en la segunda edición de Florencia (1588) [4], y con esta misma enmienda se reprodujo en Barcelona el año siguiente (1589) [5]. Otras ediciones posteriores han conservado la frase en cuestión [6].

2. Entre los historiadores modernos de San Ignacio, la frase de Maffei entendida en el mismo sentido, ha sido recogida, así por los partidarios de una permanencia del Santo en Montserrat, para apoyarse en ella, como por los que la niegan, para quitarle valor histórico.

Don Anselmo Albareda en su *Sant Ignasi a Montserrat* abre la serie de testimonios en favor de la permanencia de Ignacio en la montaña al salir del monasterio, con el del P. Maffei, «cada día más estimado como biógrafo del Santo». En el texto dice así: «Escribió que Ignacio acabada la confesión que duró tres días, se desvió a un lugar desierto cercano al santuario, y después fué a Manresa» [7]. En nota copia el texto latino de Maffei, tomándolo de Ribadeniera, porque había sido suprimido en la edición de que disponía [8]. Nótese que traduce en singular «un lugar desierto» el plural, latino del original «deserta loca».

El P. Pedro de Leturia, en su largo estudio *¿Hizo San Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria?*, dando también por averiguado que el texto de Maffei se refiere a una demora de Ignacio por una temporada en un lugar solitario de Montserrat, comenta así el pasaje de Maffei que copia algo resumido:

«Aquí se pone el cambio de designio en Montserrat mismo. Obedece ante todo al motivo ascético de echar en la humillación y penitencia más sólidas

---

[3] Ib. 749

[4] LETURIA, P., *¿Hizo San Ignacio en Montserrat o en Manresa vida solitaria?:* «Hispania sacra» 3 (1950) 314.

[5] «E via militari paulo post deflexit ad oppidum Barcinonensis agri Minoressam». *Ignatii Loiolae vita, qui Societatem Iesu fundavit, postremo recognita* (Barcelona 1589) 21.

[6] LETURIA o. c., 314.

[7] «El P. Maffei, S. I., cada dia més estimat com a biógraf del sant, escriví que Ignasi, acabada la confessió que durà tres dies es decantà primer a un lloc desert proper al santuari, i després anà a Manresa» (ALBAREDA, A., *Sant Ignasi a Montserrat* (1935) 80.

[8] Ib.

bases al ejercicio de las virtudes que habían de practicarse en la romería. La peste de Barcelona obra como motivo concomitante. Se señalan las dos etapas de la nueva vida: una solitaria en las cercanías de Montserrat, otra posterior más ciudadana y más largamente descrita, en Manresa» [9].

Y remontándose al origen de la información de Maffei, pregunta a continuación:

«¿De dónde recogió... este último dato de la vida solitaria, tan importante en nuestro tema? Sin duda que en Barcelona, pues viene emparejado a la otra noticia de la peste de 1522, que ciertamente procede de la ciudad condal. Tenemos, por tanto, una nueva prueba de que esta tradición existía en 1579 en ella, confirmando lo que hemos visto en Araoz y sus confidentes» [10].

Trata luego Leturia de conciliar el testimonio de Maffei con su opinión particular, que coloca la vida solitaria de Ignacio en Montserrat después de algunos días pasados en Manresa, a donde llegó el 25 de marzo, y de donde salió al poco tiempo huyendo del rumor de noble y rico que se formó allí al difundirse lo acaecido en Montserrat al pobre con los vestidos de Ignacio.

«Sólo ha de notarse que Maffei cometió, al incorporar la noticia a su relato, un desliz de consecuencias; hizo ir al peregrino "ad deserta in vicino loca", sin hacerle bajar antes por algunos días a Manresa, como estaba expresamente en la Autobiografía. ¿Es que no conoció el texto de ésta? Sería la solución más cómoda, pero no la más verdadera. Porque Maffei sigue puntualmente a las *Memorias* en pormenores que no recogieron ni Ribadeneira ni Polanco. (Cita el pormenor de haber colgado Ignacio en el arzón de la mula el vestido de peregrino comprado antes de llegar a Montserrat). No podemos, por tanto, decir que el autor desconociese la bajada del 25 de marzo a Manresa, tan expresamente registrada en la Autobiografía. Siendo tan breve, debió de parecerle episodio sin trascendencia. Lo importante para él era la doble etapa: de desierto junto a Montserrat, de hospitales e iglesias en Manresa» [11].

Como es manifiesto, semejantes equilibrios hermenéuticos para conciliar a Maffei con su sentencia, reposan en la interpretación de las palabras «ad deserta in vicino loca» por una retirada de Ignacio a un lugar solitario de Montserrat «ad desertum locum» a fin de hacer allí vida penitente por una temporada.

3. El P. Manuel Quera, replicando al P. Leturia, entiende en el mismo sentido la frase de Maffei que traduce siempre en singular:

---

[9] LETURIA, o. c., 310.
[10] Ib. 310 s.
[11] Ib. 311.

«El P. Maffei en su *Vida*, en que seguía las huellas de la que escribió el P. Ribadeneira, se apartó de ellas en varios puntos, uno de los cuales fué este pasaje. Escribió que Ignacio, acabada la confesión en Montserrat, que duró tres días, se *desvió primero a un lugar desierto cercano* y después se fué a Manresa» [12].

Para quitar fuerza a este testimonio contrario a su tesis de la ida inmediata de Ignacio a Manresa el 25 de marzo, cita Quera a continuación la censura de Ribadeneira, y el hecho de que se suprimiese la frase censurada en la edición de Barcelona de 1589. Y después de reproducir el comentario de Leturia antes citado, formula también el suyo en sentido opuesto:

«Por el contrario, creemos que el desliz estuvo en haber introducido gratuitamente la noticia de la *desviación* del peregrino *a un lugar desierto cercano* de Montserrat, de lo contrario no se explicaría que cuatro años después se la hubieran suprimido cambiando radicalmente la frase de sentido, en Barcelona, en donde no parece pudo recoger tal noticia, si no es de alguien mal informado» [13].

II. El contexto inmediato

4. ¿No sería caso interesante, que el estudio del contexto abriera un nuevo capítulo a la historia del texto, poniendo de manifiesto que Maffei hace llegar a Ignacio el mismo día 25 de marzo al hospital público de Manresa, y que por consiguiente el «deflexit primum ad deserta in vicinio loca» debe entenderse de un desvío momentáneo a parajes desiertos del contorno para evitar en los caminos comunes el concurso o tropel de los devotos que partirían a la mañana del santuario? Pues bien, de que esto es así se convencerá quienquiera que sin prejuicio alguno, lea atentamente el relato de Maffei desde la salida de Ignacio del monasterio de Montserrat hasta su entrada en el hospital de Manresa, que abarca solo una página en el texto de la primera edición romana. Lo reproduciremos aquí en su original latino, a fin de evitar en la traducción toda matización interesada, aunque sea inconscientemente:

«Sacra igitur vigilia, quemadmodum dicebamus exacta, quo *celebritatem hominum famamque sanctitatis vitaret,* Ignatius nondum certa luce, relicto monachis iumento, pedes ipse, obvoluto etiam tum fasciis altero crure, claudicans per summum laborem a Monte serrato discessit, et *e via militari paulo post deflexit, primum ad deserta in vicino loca, dein ad oppidum* Barcinonensis agri *Minoressam* (hodie Manresam vulgus appellat) novem fere millibus

---

[12] Quera, M., *Sobre la vida «selvática» de San Ignacio en Montserrat antes o después de su bajada a Manresa:* «Manresa» 24 (1952) 172.
[13] Ib. 173.

passuum a Monte serrato; *ubi* antequam longinquae et periculosae peregrinationi Hierosolymitanae sese committeret, *saeviente praesertim Barcinone per id tempus pestilentia,* devio et obscuro loco *aliquamdiu delitescere* et *humilitatis* christianae, quae ceterarum est parens custosque virtutum, solida *iacere fundamenta decreverat»* [14].

Sigue en el texto la escena del alguacil del monasterio, que sale en busca de Ignacio a consecuencia del arresto e interrogatorio en el monasterio del mendigo presunto ladrón de los vestidos ricos, que declaró haberlos recibido de un caballero cuyas señas daba, y da con él en el camino ya de Manresa.

«Conquiritur extemplo Ignatius, cumque nusquam appareret, mittitur ad eum insequendum festine viator, *qui aegre procedentem facile consecutus,* quaerit ex eo num quidpiam in Monte serrato donaverit. Ad eam vocem, id quod erat suspicatus Ignatius, substitit; coactusque innocentis periculo, pauperi cuidam vestimenta sese pridie largitum esse confessus est: cumque viator porro instaret, quis tu aut cuias? nullum omnino ad eum verbum Ignatius reddidit, sed *itinere incepto perrexit* tacitus, insontis apud se miserans, ac semetipsum incusans, qui ne benefacere quidem sine ipsius cui benefecerat damno, vel certe discrimine, didicisset. *Ut igitur Minoressam accessit,* oppidum ingressus *quo dicebamus amictu,* ad *publicum hospitium* precario *sese contulit,* ibique sanctae paupertatis ac paenitentiae studio, inter egentes ac sordidos quam exequemur vitam exorsus est» [15].

5. Reproducido fielmente el pasaje, fijémonos ante todo en la última parte del relato, que ha pasado por alto a los autores citados al principio. El alguacil dió con Ignacio, no en los «deserta in vicino loca», sino en el camino de Manresa, pues introduce Maffei el episodio del mendigo, habiendo dicho «deflexit dein ad oppidum Minoressam», y explicando los motivos que allí le guiaban. Acabado el coloquio con el emisario, negándose Ignacio a declarar su nombre, éste «itinere incepto perrexit», continuó en su camino comenzado hacia Manresa, lamentando el caso. Termina la narración, «ut igitur Minoressam accessit, oppidum ingressus, quo dicebamus amictu, ad publicum hospitium sese contulit», «luego, pues, que llegó a Manresa, entrando en el pueblo, vestido como decíamos, se fué al público hospicio». No distando Manresa de Montserrat sino unos nueve mil pasos, como anota el mismo texto, es evidente que todo lo narrado aquí ocurrió en un solo día, y por lo mismo, según este pasaje de Maffei leído en su integridad, Ignacio llegó a Manresa el mismo día de la Anunciación, 25 de marzo.

Esto establecido, ¿qué sentido tienen las palabras tan controvertidas del principio del relato, «e via militari deflexit primum ad deserta

---

[14] Maffei, *De vita,* 16.
[15] Ib. 16, 17.

in vicino loca, dein ad oppidum. Minoressam»? De ninguna manera pueden entenderse, según Maffei, de una retirada por algún tiempo a un lugar solitario del monte próximo al monasterio para darse allí a la oración y penitencia: 1.°, porque el propósito de esconderse por algún tiempo en un lugar apartado y desconocido para prepararse a la peregrinación, se refiere expresamente a Manresa en el mismo contexto; 2.°, porque según el final del relato, Ignacio llegó a Manresa el mismo día de su salida de Montserrat. Recuérdese por otra parte, lo que hemos advertido repetidas veces, que el texto no dice «ad desertum in vicino locum» en singular, como han entendido los autores citados que hablan de un lugar solitario en el monte, sino en plural «ad deserta loca», que hemos traducido «a parajes desiertos del contorno». Por lo demás nada indica Maffei de lo que hizo o pensaba hacer Ignacio vagando por ellos, mientras declara con toda claridad el intento de su retirada a Manresa.

Creemos, pues, que es más conforme al pensamiento de Maffei la siguiente interpretación o glosa del texto. Para evitar el concurso de la gente y la fama de santidad, si a la luz del día le reconociesen en su vestido de romero por el caballero de los días anteriores, salió Ignacio de Montserrat muy de mañana no bien claro el día, y pues andaba a pie con gran trabajo con la una pierna todavía vendada, a poco trecho, al llegar a campo abierto, se desvió del camino real por donde pronto pasarían los devotos que iban de regreso, y darían con él que andaba despacio, y entretanto, para dar tiempo a que se alejasen los que habían estado con él en el monasterio los días pasados, por sendas desiertas rodeó por los contornos del monasterio. Luego tomó el camino de Manresa. Cuando el alguacil salió a su encuentro andaba ya adelante en este camino, aunque no mucho a pesar del tiempo transcurrido, así por los rodeos dados como por la lentitud con que caminaba. Siguiendo por él una vez partido el alguacil, llegó al término de su viaje, Manresa, y se recogió en el hospital de pobres aquel mismo día. Sea o no esta la realidad de lo que pasó al salir Ignacio de Montserrat el 25 de marzo, no se puede atribuir a la frase tan discutida más transcendencia que la que en su minuciosa narración le da el autor, quien de ninguna manera se muestra aquí partidario de una permanencia de Ignacio en los alrededores del monasterio de Montserrat, para llevar allí vida solitaria. Por lo mismo no experimentaría dificultad mayor en suprimir en la segunda edición la frase censurada, pues sólo se refería a un pormenor sin importancia.

III. El pensamiento completo de Maffei

6. A mayor abundamiento vamos a presentar ahora el pensamiento completo de Maffei sobre el sentido de la permanencia de Ignacio en Manresa interrumpiendo su peregrinación a Jerusalem. Con ello

aparecerá cuán ajenas son de su manera de pensar las anteriores suposiciones de los que le citan o censuran.

Para los primeros historiadores de Ignacio, Laínez, Polanco, Nadal y Ribadeneira no había problema en la suspensión por un año de su peregrinación a tierra santa, porque, o pusieron su primera idea de ir a Jerusalem en su estancia en Barcelona, como Laínez [16] y Polanco al principio [17], o si la retrotraían a Loyola, suponían que ya desde allí Ignacio tenía la intención de dedicar antes un tiempo a hacer penitencia, así Polanco al fin en su *De vita S. Ignatii* [18], Nadal [19] y Ribade-

---

[16] Los pensamientos de Ignacio al salir de Loyola se reducían, según Laínez en su carta de 1547, «a hacer vida muy austera; y así se determinó, so pretexto de ir a la corte del Duque de Nájera, de salirse de su casa y totalmente renunciar a su tierra y los suyos y a su mismo cuerpo, y entrar en la vía de la penitencia. Y para seguir su propósito determinó de irse en Cataluña a nuestra Señora de Montserrate» (*Ep. Lainez:* FN, I 74)

Al pasar Ignacio de Manresa a Barcelona continuó la vida de apostolado mediante pláticas particulares y ejercicios y hablando de sobremesa a los que le habían invitado. «Allí en Barcelona, prosigue Laínez, comenzó a estudiar gramática viviendo, como desde que vino de Manresa solía, de limosna; y allí le vino el deseo de ir a Hierusalem, con ánimo, si nuestro Señor fuese servido, de quedarse para siempre allá, para aprovecharse a sí, y si pluguiese al Señor, también a los infieles» (Ib. 84 86).

[17] El P. Polanco en su *Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía tocan*, escrito en 1547-1548 sobre la carta de Laínez, copia a éste en lo de las disposiciones de San Ignacio al salir de Loyola (*Sumario cast.* ib. 158). El intento de estudiar aparece ya al salir el Santo de Manresa: «Habiendo estado en Manresa un año, vínose a Barcelona con ánimo de estudiar, pareciéndole que para mayor gloria divina y ayuda de los prójimos le servirían las letras junto con lo que Dios supernaturalmente le confería. Y así comenzó el estudio de la gramática» (Ib. 166). «En este tiempo le vino deseo grande de ir a Hierusalem, por devoción de visitar aquellos santos lugares, y con ánimo, si Dios fuese servido, de quedarse en aquella tierra, para más ayudar a sí y también a los infieles, predicándoles la fe y doctrina cristiana» (Ib. 166 s.).

[18] En 1574, en su obra *De vita P. Ignatii et de Societatis Iesu initiis*, puso Polanco ya en Loyola el propósito de ir a Jerusalem, pero después de haber castigado la carne y abatido el amor propio. «Tunc autem omnino de vitae mutatione facienda, et se toto Dei servitiis mancipando, apud se fixe proposuit..., et *de profectione Hierosolymitana, ac prius de carnis suae castigatione* et honoris abnegatione omnique prorsus abiectione et asperitate, non solum cogitavit, sed apud se etiam id facere omnino statuit» (*Vita P. Ignatii:* FN II 519).

El propósito primitivo de Loyola de la ida a Jerusalem renació en Barcelona, pasado un año en Manresa, una vez puesto fundamento sólido en el camino espiritual y en la propia abnegación:

«Postquam in via spirituali et abnegationis studio solida Ignatius fundamenta iecerat propositum illud antiquum de locis Terrae sanctae invisendis, ubi Christus reparationis nostrae mysteria executus fuerat, ad effectum deducere optabat; et cum eo desiderio inflammaretur, primo quoque tempore et data occasione in Italiam transire sub anni 1523 initium statuit, ut inde Hierosolyman pergens ibidem, si fieri posset, permaneret» (Ib. 534).

neira [20]. Al parecer de ellos la permanencia de Ignacio en Manresa llevando vida penitente al bajar de Montserrat, era plan ya concebido en Loyola. La realización del viaje a tierra santa Polanco la coloca todavía después de entablada en Barcelona la vida de apostolado y comenzados los estudios, aunque con dudas en este punto [21]; Nadal [22] y Riba-

---

El principio del año 1523, contando por la encarnación, era el mes de marzo.

[19] El pensamiento de Nadal aparece con toda claridad en el segundo de sus Diálogos en favor de la Compañía (1563). San Ignacio en Loyola, al darse cuenta de la variedad de espíritus por los opuestos efectos que dejaban en su alma los pensamientos del mundo y los de Dios, «constanti animi persuasione proposuit Christum imitari ac Sanctos, atque in hoc vitae instituto optima quaeque sectari, et quod perfectissimum factu esset amplecti, innixus in divina vocatione et gratia. Neque diu moratus est: quum primum enim in equo consistere potuit, fratres, domum, cognationem, patriam relinquens, sese in longinquam regionem citerioris Hispaniae recepti *ad paenitentiam agendam*, quem primum gradum scivit imitationis Christi et Sanctorum, *ut deinde Hierosolyman* ad sacra loca visenda peregrinatum proficisceretur, fructibus paenitentiae dignis continenter se exercere cupiens» (*Dialogi:* FN II 235).

Según las palabras subrayadas, el ir en peregrinación a Jerusalén para visitar los santos lugares, sin intención alguna de apostolado por entonces, sería después de haberse retirado a hacer penitencia lejos de su patria. Las mismas dos finalidades ya en Loyola, pero sin notar subordinación de tiempo, había consignado Nadal en la Apología contra la censura de la facultad teológica de París (1557): «Totus vero in hoc erat iam primum, ut penitentiam de praeteritis peccatis ageret, loca sancta Hierosolymorum visitaret ac sanctos imitaretur» (Ib. 65).

[20] Ribadeneira, en la *Vida del bienaventurado P. Ignacio de Loyola,* pone en Loyola la determinación de Ignacio «de ir a Jerusalén después de bien convalecido, y *antes de ir,* de mortificarse y perseguirse con ayunos y disciplinas y todo género de penitencias y asperezas corporales» (*Historias de la contrarreforma:* B. A. C. (1944) 48 s.). En la primera edición de la *Vita Ignatii Loiolae* (1572) decía: «Certi tamen ab eo nihil aliud constitutum est, nisi ut Hierosolymam, ubi convalesceret, proficisceretur, seque *prius* flagellis, ieiuniis et id genus asperitatibus generosa quadam indignatione conficeret» (fol. 5 v).

[21] Polanco describe así los principios de la estancia de Ignacio en Barcelona:

«Sed cum Manresae supra scriptum tempus unius anni plus minus exegisset, Barcinonam se contulit, ubi et aliorum exhortationibus, et, quia ipse ad Dei gloriam fore iudicabat, litteris dare operam, ut cum doctrina a Domino supernaturaliter accepta, etiam acquisitam ad proximorum aedificationem adiungere [b], constituit. Et ita studio grammatices sic dare operam coepit (quamvis alii post reditum a Hierosolymis hoc studium inchoatum existimant), ut eandem vivendi rationem, quam Manresae tenuerat, victitandi scilicet ex emendicatis elemosynis, et in hospitali pauperum divertendi retineret» (Ib. 533).

Descritos los ministerios con los prójimos en que se ocupaba, continúa:

«Postquam in via spirituali et abnegationis studio solida Ignatius fundamente iecerat, propositum illud antiquum de locis Terrae Santae invisendis, ubi Christus reparationis nostrae mysteria executus fuerat, ad effectum deducere optabat; et cum eo desiderio inflammaretur, primo quoque tempore et data navigandi occasione in Italiam transire sub anni 1523 initium statuit,

deneira [23] la consideran como el término natural de la estancia en Manresa, cerrado el período previsto de preparación.

Maffei fué el primero en ver en la permanencia de Ignacio en Manresa un cambio no previsto en Loyola, y así buscó su explicación, y la halló en la peste que reinaba en Barcelona, la cual dió ocasión al Santo a prepararse a su lejana y peligrosa peregrinación cultivando la humildad cristiana escondido en un lugar apartado y sin renombre, cual creía ser Manresa. He aquí el resumen del pensamiento de Maffei entresacado de su prosa latina un tanto ampulosa.

7. Siguiendo la autobiografía, atribuye a Ignacio ya en Loyola la resolución de ir a Jerusalem, haciendo a la vez penitencia rigurosa. Pone la primera idea de las perigrinaciones entre los pensamientos que se le ofrecían de imitar a los santos en el conflicto de espíritus que precedió a su conversión [24]. Superada la lucha de pensamientos con la discreción de los espíritus que la movían, aparece entre las resoluciones santas de Ignacio, «*ir a Jerusalem, a pie, descalzo, y con frecuentes disciplinas y prolongados ayunos* tomar venganza de sus pecados» con ánimo generoso [25]. El propósito se repite en Navarrete: «ir a Barce-

---

ut inde Hierosolymam pergens ibidem, si fieri posset, permaneret; nec enim solum suae devotioni satisfacere in sanctis illis locis invisendis, sed etiam infidelibus (si qua ratione ostium ipsis aperiretur) Christi fidem ac doctrinam praedicare, et multa propter ipsius amorem agere et pati proposuerat» (Ib. 534).

[22] Nadal termina la relación de las extraordinarias ilustraciones recibidas por Ignacio en Manresa proponiendo las reformas prácticas que de ellas sacó:

«Continuo, accepta illa spiritus prudentia, incoepit ad futurum ordinem viam munire et totus esse in iuvandis animabus, qui est finis illius instituti. Simul intellexit non posse in tanta severitate paenitentiae se dare iustam operam iis exercitiis quae ad animas iuvandas essent conferenda. Itaque aliquam partem illarum austeritatum intermisit, magnam retinuit.»

Conoció también el engaño de aquella visión luminosa llena de ojos:

«Coepit deinde adornare peregrinationem suam, ut loca sancta Hierosolymorum viseret, eo animo ut illic sese in paenitentia et oratione exerceret, et locorum sacrorum visitatione spiritum augeret ac mentis devotionem, quo posset in animabus iuvandis totam vitam in illis regionibus dedicare» (Ib. 242).

[23] Después de narrar en el cap. 9 de su *Vita* las enfermedades en que cayó Ignacio en Manresa, y cómo al llegar al invierno tomó algunos reparos para guardarse del frío, abre así el cap. 10:

«Tempus interim appetebat quo profectionem hierosolymitanam aggredi statuerat. Ergo Barcinonem versus Manresa discessit, et quidem solus; sic enim peregrinari decreverat» (fol. 20 v).

[24] «At contra, praeclari illi ad christianam laudem impetus cogitationesque de adaequanda vigilantia et sobrietate sanctorum, *de votivis peregrinationibus*, de *victu cultuque in primis horrido et aspero*, non modo cum aderant animum insolita quadam iucunditate mulcebant, sed in recessu quoque, tristitia subeunte nulla, securum hilaremque praestabant» (MAFFEI, *De vita* 8).

[25] «Atque in hanc deliberationem ingressus, denuo sese ad Christi Domini sanctorumque sectanda vestigia quodam instinctu acriter sentiebat impelli, et eorum praesertim, qui in se ipsi quam maxime duri ac severi exsti-

lona para dirigirse de allí a Jerusalem», y despedidos los criados, «sin testigos encruelecerse más libremente contra su cuerpo» [26]; y todavía antes de llegar a Montserrat, al proveerse del vestido de peregrino en un lugar poco distante:

«Muy *preocupado* de la *peregrinación* a Jerusalem y de *comenzar cuanto antes* su vida de *aspereza*, compró el traje de peregrino, a saber, calzado de esparto, túnica de saco, una cuerda por ceñidor, el bordón y la calabacita para el agua» [27].

Con todo ello en el arzón de su cabalgadura «suspensa propalam ex ephippiis» [28], alegre llegó Ignacio a la santa montaña, resuelto a proseguir su viaje a Barcelona y allí embarcarse camino de tierra santa, y ansioso de comenzar cuanto antes su vida austera de penitencia.

Otra es la resolución con que salió de Montserrat, hecha con toda diligencia por escrito durante tres días su confesión general con un monje benedictino, con quien además «comunicó todas sus determinaciones y sus propósitos de imitar a los santos, que a nadie hasta entonces había descubierto» [29]. Cambiados sus ricos vestidos, que dió al pobre, por su saco y bordón de peregrino, después de velar sus nuevas armas de caballero de Cristo toda la noche ante el altar de la Virgen, donde había suspendido su espada y daga [30], no bien amanecido parte del monasterio, y rodea primero por sitios solitarios para evitar el tropel de los devotos que partirían y le podrían reconocer, y porque reinaba la peste sobre todo en Barcelona, se dirige luego a Manresa «para es-

---

tissent...; quocirca iam tum agitabat animo, simul atque per valetudinem liceret, *nudis pedibus Hierosolymam petere*, ac *frequenti verberatione longoque ieiunio* tantas peccatorum poenas ultro suscipere, quantas videlicet ab excelso magnoque animo salutare odium sui et ardens divina gratiae promevendae studium exigebat» (Ib. 9).

[26] «Ibi duce amicisque ita salutatis, ut arcana consilierum suorum quam accuratissime tegeret simul etiam certa pecuniae summa in usus pios insumpta, *Barcinonem petere*, ut *Hierosolymam inde contenderet*, famulosque dimittere statuit, quo *liberius* remotis arbitris in *suum saevire corpus* et debita vitae licentius actae supplicia a semetipso posset exigere» (Ib. 11 s).

[27] «Inde progressus ad vicum a Monte serrato haud longe distantem, de *peregrinatione Hierosolymitana* deque *asperiore vita quam primum ineunda* mire sollicitus, *viatorium ibi coemit ornatum*, sparteos videlicet calceos, talarem e sacco tunicam, funemque pro balteo, tornatilem *baculum* et in usum aquae *cucurbitam*» (Ib. 14).

[28] Ib.

[29] «Qua confessione in primis fideliter atque accurate de scripto peracta per triduum, summa deinde cum veneratione ad sacramentum altaris accessit. *Contulit* etiam *cum eodem patre*, qui sibi confitenti aures dederat, *omnia sua consilia cogitationesque de imitatione sanctorum, quae ad eam usque diem prorsus nemini patefecerat*» (Ib. 14).

[30] Ib. 15.

conderse por algún tiempo en aquel lugar apartado y sin renombre, y echar sólidos fundamentos de humildad cristiana, como preparación a la larga y peligrosa peregrinación de Jerusalén» (n. 4).

Según Maffei ha habido un cambio en Ignacio, no de intento final, ir a tierra santa y entablar vida rigurosa, sino de tiempo y orden. En Loyola pensaba llenar ambos intentos a la vez. Al salir de Montserrat la ida a Jerusalem se suspende transitoriamente por razón de la peste que dominaba en Barcelona lugar de tránsito, y se pone en práctica sin más dilaciones la vida de penitencia, escondiéndose por algún tiempo en la retirada Manresa; ello tendría además la ventaja de prepararle para su peregrinación, fundándose sólidamente en la humildad, origen y guarda de las demás virtudes. Nótese que Maffei no indica que en tal cambio tuviera parte su confesor, a quien se había descubierto plenamente.

8. Vese de lo dicho, que es ajena, no sólo al texto, sino también, al pensamiento de Maffei, la primera etapa de desierto en Montserrat, contrapuesta a la segunda de hospitales e iglesias en Manresa, que, según dijimos, Leturia considera lo fundamental en la narración de Maffei (n. 2). Ni es menos opuesta a la tesis de una vida solitaria de Ignacio por una temporada en Manresa en la cueva o en otros lugares apartados alrededor de la ciudad, que sostiene Leturia [31], la descripción que hace Maffei del comportamiento del Santo desde su llegada de Montserrat.

En efecto, siguiendo la autobiografía y a los primeros biógrafos, ni siquiera menciona la cueva, ni habla de sitios apartados donde Ignacio se diese a la oración y penitencia. Desde su entrada en Manresa lo sitúa en el hospital, y viviendo «inter egentes et sordidos», lo presenta cumpliendo su riguroso plan de vida: ayunar todos los días excepto el domingo a pan y agua, sueño corto y en el suelo desnudo, azotarse duramente tres veces cada día. Además siete horas diarias dedicadas a la oración vocal de rodillas [32]. Por otra parte el pedir cada día de puerta en puerta su comida, y la asistencia diaria a la misa y a vísperas y completas, con la confesión y comunión semanal, que consigna Maffei [33], no se compaginan con la vida rigurosamente solitaria patrocinada por Leturia.

---

[31] LETURIA, o. c. 51-53 66 67.

[32] «Ibique (in publico hospitio) sanctae paupertatis ac poenitentiae studio, *inter egentes et sordidos* quam exsequimur vitam exorsus est. Victum ostiatim precibus infimis emendicare quotidie; totam hebdomadam, excepto die Dominico, ieiunare; in ipso cibatu simplici pane contentus, atque ubi sitis urgeret, aqua profluente; somni parcissimus humo nuda cubare, auctoque supplicio, singulis diebus ter sese flagellis quam acerrime caedere. Ad haec horas quotidie septenas genibus nixus in oratione vocali persistere; nam eius quae mentalis dicitur, usum et consuetudinem adhuc ignorabat» (Ib. 17).

[33] «Praeterea sacrificio matutino, vesperarum et completorii officiis atten-

9. Hay más, según Maffei, en ninguna manera es de retraimiento y huída de Manresa a la soledad la reacción de Ignacio a los rumores de ser persona noble y rica, que corrieron por el lugar al divulgarse el suceso de los vestidos dados al mendigo. Ante tales rumores, y ante la fama creciente de su austera vida, que le conquistaba admiradores devotos, Ignacio se sintió estimulado al celo apostólico para traerlos a Cristo, y a fin de hacerse más atractivo moderó los rigores extremos de su porte exterior [34]. Semejante conducta nacía, según Maffei, de que aun en los ardorosos deseos de propia perfección «nunca le dió Dios espíritu de soledad, y propósito de vacar a sí solo, sino de propagar la fe y promover la gloria de Dios y la salvación de todos» [35].

Va más allá todavía Maffei, desarrollando este pensamiento, hasta afirmar que los Ejercicios son efecto de sus ansias de apostolado perfecto, no el origen de su vocación al apostolado, como repetidamente sotiene Nadal [36]. Viendo Ignacio que era difícil y comprometido cuidar del bien espiritual de tantos como acudían a él, a fin de proceder con pie seguro, después de orar mucho a Dios, compuso un método de oración y meditación llamado Ejercicios, considerando diligentemente todo lo que por su alma había pasado desde su conversión, las tempestades de tentaciones y la consiguiente tranquilidad y luz, y aprovechando así lo que había aprendido «caelesti dictante magistro», como lo que la experiencia le había enseñado [37]. Dando Ejercicios a los más

---

tissima cura semper intererat. Obibat etiam octavo quoque die sacra confessionis et Eucharistiae mysteria» (Ib.).

[34] «Cum igitur acta eius in Monte serrato (quamquam ea ipse occultissima voluerat esse), inusitutamque vitae asperitatem ac sanctimoniam vicinis locis fama vulgaret, ac nobilitatem viri praecipue (ut fit) etiam in maius attolleret, ingens hominum concursus ad eum fieri coeptus, partim visendi gratia, partim etiam consulendi; quos ille ut omni conatu quam acerrime ad Christum adiungeret, neu squalor ille nimius et diutina illuvies ad se adeuntibus terrorem incuteret; primum deponere sordes, et externum corporis habitum coepit aliqua ex parte componere» (Ib. 16).

[35] «In ceteris ornamentis ac beneficiis, quae in eum Deus plena manu congessit, illud equidem vel praecipuum duxerim, quod *in tanto perfectionis ardore non dedit illi spiritum solitudinis*, animumve *uni sibi vacantem*, sed *christianae propagandae fidei* cupidissimum, ac mire *studiosum divinae gloriae salutisque communis*» (Ib. 26).

[36] Cf. CALVERAS, *El origen de los Ejercicios según Nadal:* «Manresa» 26 (1954) 271 275 276.

[37] «Cum intelligeret difficilem in primis et ancipitem esse curationem animorum; quo cautius rectiusque in re tanta procederet, ope divina suppliciter etiam atque etiam implorata, suae conversionis originem ac seriem, variasque tentationum procellas ac tenebras, et subsequutam mox tranquillitatem ac lucem, quam accuratissime secum expendens, demum ex iis quae partim *caelesti magistro dictante* perceperat, partim etiam *ipsemet experimento* cognorat, de fructuosa ratione meditandi orandique praeclaras observationes et saluberrima praecepta conscripsit... Exercitiorum spiritualium titulo» (*De vita el moribus* 26 s).

capaces según su disposición, con ruegos y consejos a los que venían a él, y aun invitado a comer con conversaciones de sobremesa «con la ayuda del Señor condujo a muchísimos al camino estrecho de la salvación que andaban por el camino ancho y espacioso» [38].

Ninguna particularidad presenta Maffei en lo demás. En la descripción de los tres períodos que pasó Ignacio en su vida interior, de sus enfermedades, y de la tentación de vanagloria con que fué fuertemente probado en una de ellas [39]. Maffei se atiene a la autobiografía. Pero cuenta ya el rapto de ocho días en el hospital [40]. Al cabo de casi un año, empleado en su formación espiritual y en imponerse en la guía de las almas, determinó Ignacio poner por obra la ida a Jerusalem, proyectada tanto tiempo había, movido ahora no solo por devoción propia, sino también por el deseo de convertir a los infieles o de alcanzar la palma del martirio [41].

10. Si el P. Araoz, como censuró la *Vida de San Ignacio* del P. Ribadeneira, hubiese hecho lo mismo con la de Maffei, creemos que no se hubiera contentado con echar de menos también en ésta lo que no halló en aquélla: «Huyó de Montserrat y de Manresa, porque lo miraban como a santo» [42], antes hubiera desaprobado sin duda la reacción prematura de celo y apostolado con los que empezaron a seguirle por los rumores de lo que había dejado y la fama de su edificante conducta. Pero en el temor acentuado de vanagloria con que Araoz quiere motivar actuaciones del Santo, interpretándolas como huídas, puede haber exageración o confusión, o a lo menos puede darse una apreciación personal, que no compartan otros narradores. Veámoslo.

¿Por qué razón partió de Montserrat el peregrino después de la vela de las armas? Según la autobiografía, para continuar su romería a Jerusalem. Si salió en amaneciendo, fué por no ser conocido de los devotos de Montserrat, identificándole a plena luz en su nuevo hábito de peregrino con el caballero de los días anteriores. Y si se desvió

---

38 «Atque in hunc fere modum adiuvante Domino permultos ad arctam salutis semitam a via lata et spaciosa traduxit» (Ib. 27).

39 Ib. 18-26 28 29.

40 Ib. 25.

41 «Inter haec anni fere spatio exacto, partim *spiritualium rerum scientia* instructus, partim etiam *arte quadam et consuetudine regendarum animarum* imbutus, cum nihil vulgare aut exiguum agitaret animo, sed egregia quaedam et ardua in Dei gloriam ab ipso conversionis initio concepisset; *Hierosolymam, quod iamdudum habebat in votis, petere omnino constituit,* non tam ut Christi Domini sacratissima *incunabula cerneret* (tametsi id ipsum vehementer optabat), quam ut in *convertendis* ad Evangelii lucem *infidelibus,* qui ea tenent loca, vel operae pretium faceret, vel certe *martyrii palmam,* cuius avidissimus erat, *acquireret*» (Ib. 30).

42 MI *Scripta* I 726.

hacia Manresa, suspendiendo por unos días la ida a Barcelona para embarcarse, ello obedecía a que en la ciudad condal encontraría en aquel entonces muchos que le conociesen personalmente por Iñigo de Loyola y le honrasen no como a santo, sino por su nobleza y hazañas [43], y Maffei le hace partir muy de mañana «nondum certa luce» a fin de evitar el concurso de los devotos y la fama de santidad, que podría seguirse, si reconocieran bajo el sayal del peregrino al caballero de los ricos vestidos. No habla del otro temor de encontrar conocidos, que preocupaba más a Ignacio, porque ve en la peste de Barcelona la razón de la suspensión del viaje a tierra santa (nn. 1, 6). Polanco da otra razón de por qué dejó pronto Ignacio el monasterio de Montserrat, el temor de que acudiese a lugar tan frecuentado por romeros de toda la península algún devoto, que lo conociese personalmente [44]. Según estos relatos, Ignacio se partió simplemente, no huyó de Montserrat, y no porque le tuviesen ya por santo, sino para que por tal no le tuvieran, reconociendo el cambio de sus vestidos, o no fuese descubierto como Ignacio de Loyola, por algún peregrino lejano que le conociese.

11. El huir de Montserrat, porque le honraban por santo, se describe en la narración anónima que recoge lo que el ministro del Colegio de Madrid y algunos otros referían como oído a Araoz. Ignacio permaneció en Montserrat después de la vela de las armas escondido en una cueva, de donde bajaba a sus tiempos al monasterio a confesar y comulgar y a recibir limosna en la portería. Descubierto en su escondrijo e invitado a dejarlo por lo peligroso de tal situación, dió tales razones en descargo propio que en el monasterio cobró fama de hombre santo, de modo que «los monjes tenían intención de regalarle y honrarle cuando bajase». Venida la ocasión «en el monasterio comenzáronle a hacer mucha cortesía y honra los que antes no hacían caso del; y como vió esto el santo varón se fué a los montes donde estuvo» [45]. Esto sería el «huir de Montserrat, porque le tenían como a santo», que echaba de menos Araoz en la Vida escrita por Ribadeneira, y lo mismo hubiera hecho sin duda con la de Maffei, en el supuesto de que tal versión reflejase fielmente su pensamiento y que admitiese él la permanencia de Ignacio en la montaña santa. Hacemos semejante salvedad porque en su censura de Ribadeneira no enumera Araoz tal permanencia entre las cosas que faltan en su Vida de San Ignacio, que

---

[43] *Acta P Ignatii:* FN I 388. Cf. CALVERAS, *¿Pudo la peste retrasar por un año la peregrinación de San Ignacio a Jerusalem?:* «Analecta sacra Tarraconensia» 27 (1954) 26-28.

[44] «Sed ne in sancta ea domo (ad quam religionis causa ex tota Hispania concurritur) a quoquam cognosceretur, inde discedens, Manresae... se contulit» (POLANCO, *De vita P. Ignatii:* FN II 523).

[45] MI *Scripta* I 732 s.

no la registra [46]. Otra, no obstante, es la razón que da del abandono de la vida solitaria en una cueva de Montserrat el canónigo decano de la Iglesia de Barcelona Onofre Pablo Cellers, en su deposición del proceso de canonización de 1606, a saber, «el demasiado concurso que le inquietaba, así de monjes como de pasajeros que allí se detenían», razón que puede concertarse bien con la que da Polanco (n. 11). Ni huyó a espaldas de los monjes, sino con conocimiento de ellos, que en todo el tiempo de su permanencia le daban limosna de muy buen grado [47], lo cual, por otra parte, está más en consonancia, que la huída a escondidas de Montserrat, con las visitas que continuó haciendo Ignacio al monasterio, según consta de los procesos [48]. En suma, el que Ignacio huyese de Montserrat porque le miraban como a santo, más parece apreciación personal de Araoz que no testimonio histórico objetivo.

12. Más difícil es precisar a qué circunstancia de la permanencia de Ignacio en Manresa se refiere Araoz al decir que también huyó de Manresa por la misma razón. El P. Leturia se fija en los rumores que corrieron pronto por la ciudad, apenas llegado Ignacio, de hombre noble y rico, por lo que se divulgó de los vestidos que había dado a un pobre, ponderando el vulgo que había dejado tanta renta, etc., e interpretando que ello era tenerle y honrarle como a santo, se acoge al dicho de Araoz, y en consecuencia hace huir a Ignacio de Manresa para volver a Montserrat a la vida solitaria de la cueva [49]. De esta manera intenta compaginar los testimonios al parecer contrarios de autores y testigos, a saber, de la llegada a Manresa el 25 de marzo y de una permanencia posterior en Montserrat en vida solitaria. Dejando aparte que una retirada larga de Manresa antes de la partida definitiva de Ignacio a principios de 1523 no aparece registrada ni insinuada siquiera en los testimonios contemporáneos ni en los pro-

---

[46] Ib. 725 s.

[47] «Et cum ipse Pater Ignatius per aliquot dies mansisset in dicto monasterio..., tempore sui discessus, dono dedit dicto monasterio ad eius servitium equum, quo gestabatur, et inde pedestrem ipsum discessisse a dicto monasterio; et postmodum remansisse in eodem monte, et in quadam spelunca per tempus aliquot permansisse; et certis diebus accedebat ipse Pater Ignatius ad dictum monasterium elemosinam petiturus, quae sibi libenter a monachis dicti monasteri tribuebatur. Cum autem *nimia frequentia,* tam *monachorum* quam *aliorum illuc declinantium, inquietaretur,* inde iter fecit versus civitatem Minorissae, ibique circa dictam civitatem, in quodam parvo monte et spelunca eiusdem montis, per aliquod tempus permansit; et postmodum... devenit in hospitale pauperum» (Ib. 601).

[48] San Ignacio volvió varias veces, por no decir periódicamente, a tratar con su confesor el P. Chanones, según depone el P. Nieto en los procesos de 1595 (MI *Scripta* II 284 s), e Isidoro Oloran en el proceso sobre Chanones de 1599 (Ib. 446).

[49] LETURIA, o. c. 317.

cesos de canonización, el relato que el mismo Ignacio da de los tales rumores no parece que dé fundamento para tanto como una huída. «Mas por mucho que él huía la estimación, no pudo estar mucho en Manresa sin que las gentes dijesen grandes cosas, naciendo la opinión de lo de Montserrat, y luego creció la fama, a decir más de lo que era, que había dejado tanto de renta, etcétera» [50]. Semejantes palabras de Ignacio no dejan traslucir ninguna preocupación por tales habladurías, y ninguna indicación se da en el contexto de semejante huída o retirada a Montserrat. Se ha supuesto una laguna en la autobiografía para obviar esta dificultad [51]. Nos parece que sólo juegan aquí los efectos naturales de la curiosidad ante la aparición de un forastero un poco misterioso, hinchando el vulgo las noticias vagas llegadas de Montserrat. Sea de ello lo que fuere, y entienda o no Araoz de este incidente la huída de Manresa, lo cierto es que Maffei atribuye a tales rumores y ponderaciones el efecto enteramente opuesto, la entrega de Ignacio al apostolado para hacer bien espiritualmente a los que por cualquier motivo se le llegaban (n. 9).

De todo lo anteriormente razonado parece bastante claro que Maffei da una interpretación muy diversa del paso de San Ignacio por Montserrat y Manresa de la que suponen el testimonio auténtico de Araoz, lo que se le atribuye y lo que sobre ello se quiere construir. Por lo mismo no pudo inspirarse en la narración que corre a nombre de Araoz al escribir la frase discutida «deflexit primum ad deserta in vicino loca», como al censurarla supuso ligeramente Ribadaneira por haberla entendido en un sentido y con un alcance que el mismo contexto excluía.

JOSÉ CALVERAS, S. I.

---

[50] *Acta P. Ignatii:* FN I 388.
[51] LETURIA, o. c. 283-284 316

Síntesis de la historicidad de Santa Eulalia de Barcelona

Frisando ya en los ochenta, y no pudiendo prometerme muchos más, he creído podría ser útil esta *síntesis* de lo que tengo ya tratado y publicado sobre esta materia.

1. Reliquias.—Se hallan en su actual sepulcro de la Catedral de Barcelona. Hay foto sacada por los marxistas que abrieron el sepulcro. Fueron allí colocadas, en el siglo XIV, por un Legado *a Latere* del Papa Benedicto XII. Falta en ellas la parte del cráneo que se halla en Montpellier, llevada por el Rey D. Jaime en el siglo XIII. El obispo de Barcelona, Frodoino, las halló, con su sepulcro, en Santa María de las Arenas en el siglo IX; lo garantiza su lápida. Y ya en el siglo VII, el obispo San Quírico, en su himno *Fulget hic honor sepulcri* (8.ª estrofa), dice que están en Barcelona. El 15 de abril de 1946 las reautenticó el entonces obispo de Barcelona, Dr. D. Gregorio Modrego Casáus.

2. Sepulcro.—Corrió la suerte de las reliquias. 1.°, en Sta. Eulalia del Campo. 2.°, en el antiguo templo de Sta. María de las Arenas, quedando allí cuando aquéllas fueron trasladadas a la Catedral en el siglo IX y pasando en el siglo XIV al nuevo templo de Sta. María del Mar, donde permaneció por lo menos ocho siglos como pila bautismal. Al presente se halla en el Museo Arqueológico de Montjuich, Sala número XXXIII, Sección Funeraria.

3. Templo de Santa Eulalia del Campo.—Hay un texto de Olimpiodoro, citado por Focio, donde narra que el rey Ataúlfo (410-415) enterró en Barcelona, en una urna de plata, al hijo que tuvo de Gala Placidia; en un templo, ante las murallas de la ciudad, denominado indistintamente: *Sancta Eulalia de ipso Campo* y *Sancta Eulalia foris muros*. Por su insalubridad tuvieron que abandonarlo varias comunidades, siendo la primera la que había tenido por abad a San Quí-

rico (s. VII), cuando pasó a Obispo de Barcelona, edificando entonces un monasterio junto al antiguo templo de Sta. María de las Arenas [1].

4. Lápida de la Invención.—La lápida citada en el n.° 1 se autentica a sí misma por el raspado de las palabras *in hac alma*, en su ángulo inferior izquierdo, que resultaban falsas al trasladar Frodoino, en el año 876, en una urna cineraria que aún se conserva, las reliquias a la Catedral. El P. Manuel Risco, en el siglo XVIII, la reproduce en un grabado de su «España Sagrada» (t. XXIX, p. 314) y se ve claramente dicho raspado lo mismo que hoy.

5. Calendarios Hispánicos.—Los diez Calendarios Hispánicos más antiguos conmemoran *todos* a Santa Eulalia de Barcelona el día II antes de los *idus* de febrero (día 12). Al más antiguo, llamado «fragmento Pisano», lo atribuye el célebre bolandista, P. Pinius, al final del siglo V o principios del VI.

6. Martirologio Romano.—Esas meras listas de nombres de los Calendarios primitivos pasaron a engrosar el Martirologio Jeronimiano, y de éste al Romano, cuyo códice más antiguo, el Epternacense (de Epternach, Suiza), lo conmemora en la fecha tradicional: II *idus febr.*

7. Passio.—El del códice CIV de la Catedral de Barcelona, que coincide con el *Add.* 25600, del Museo Británico, de Londres, está garantizado por el Himno *Fulget hic honor*, de San Quírico, del siglo VII. Prudencio lo conoció y utilizó en su himno a la Emeritense, ignorando los datos propios de ésta, que trae la Liturgia Mozarábica.

8. Himno.—El susodicho himno supone evidentemente el *Passio.* Fué el lazo de unión entre la tradición anterior y la posterior al mismo; por él supo Frodoino en el siglo IX dónde debía investigar para hallar el sepulcro de la Santa, y, efectivamente, lo halló en Santa María de las Arenas.

9. Martirio.—*a*) Fué espontáneo; lo prueba el testimonio de San Eulogio, que, conociendo el himno de Prudencio en honor de la Emeritense, no la aduce como mártir espontánea y sí a la de Barcelona.

---

[1] De este templo tuvimos en nuestras manos, al visitar el Museo Diocesano de Barcelona, hacia el a. 1929, un códice de una especie de ritual, que, según nos dice el conservador D. Manuel Trens, pereció en el incendio del Seminario. Constaba de tres cuerpos encuadernados juntos, correspondientes a diferentes siglos, el último y más antiguo (s. XI), en pergamino, contenía las letanías de los Santos. Al llegar a las Santas, era la primera *Sancta Eulalia,* sin aditamento alguno y la última, borrado otro nombre, llevaba escrito encima *Sancta Eulalia Emerita.* Hay otras pruebas de que hubo en dicho templo un cambio de advocación al salir de allí el sepulcro y las reliquias de Santa Eulalia de Barcelona; pero ese códice bastaría por sí solo para probarlo; lo describí minuciosamente en «Cristiandad», n.° 141, de 1.° de febrero 1950, pp. 60-62.

b) Es mártir auténtica porque aunque no murió en los tormentos, éstos, sin un milagro, debían quitarle la vida.

c) Murió realmente cuando ella lo pidió al Señor, después de obtener el milagro patente de volverse las llamas contra los verdugos y extinguirse instantáneamente, y eso lo pidió para reanimar a los cristianos: *ut qui videant laudent potentiam tuam* (*Passio*).

10. Fecha.—Es constante la del 12 de febrero, *II idus februarias;* como lo trae la lápida y todos los Calendarios Hispánicos, siendo esporádica alguna que otra, debida a error de amanuense, que la cambia. La fecha 12 de febrero es constantísima en Barcelona.

11. Edad.—Era al tiempo del martirio una mujer formada; lo prueban las reliquias, el sepulcro (1,83 m.); la iconografía, tanto más cuanto más antigua, y la misma psicología en todo su proceder, no propio de una niña [2].

12. Emblema tradicional.—Peculiar y constante es la cruz en aspa. Existe el testimonio de mayor excepción del polígrafo catalán Dr. Jaime Caresmar, quien en sus *Memorias sobre Santa Eulalia* dice haber tenido varias veces en sus manos y sacado la impronta en lacre de una piedra anular en ágata, que representaba a Sta. Eulalia con la palma, la cruz en aspa y la montaña de Montjuich sobre el mar. Era, dice, del tiempo del martirio, o todo lo más de cincuenta años más tarde.

13. Sarriá.—D. Fernando de Sagarra, en su obra *Sant Vicens de Sarrià,* trae la evolución del nombre actual de Sarriá en inscripciones y documentos, el cual retrocediendo es *Sarrián, Sarriano, Sirriano* y *Siriano.* Ahora bien, la formación de los pueblos comenzó por la agrupación de colonos en torno de una casa señorial en innumerables casos. La villa, pues, de Santa Eulalia, de la que habla el *Passio* y que la tradición localiza en Sarriá (a principios del siglo XI: *terra Sancta Eulalia*), debió tener a *Syrianus* por señor de la misma [3].

---

[2] Respecto al desarrollo físico de la Santa barcelonesa, al tiempo de su martirio, es digna de mención la antiquísima «Bandera de Sta. Eulalia», que se guarda en la Catedral de Barcelona, que, aunque ha sufrido retoques y restauraciones, conserva aún algunos trazos primitivos y manifiesta una mujer del todo formada, de hermosa y apuesta figura. Lo mismo que una estatua allí venerada, del siglo XV, patinada en oro. Coincide también el modo de representarla de la oleografía del altar mayor del bellísimo templo de Sta. Eulalia de Palma de Mallorca, dedicado a la barcelonesa. Y asimismo el texto que leyó S. Ignacio, convaleciente en Loyola, de la *Legenda aurea,* que allí se conserva: «era una mujer en todo el vigor de su juventud».

[3] Los sitios del nacimiento, martirio y sepultura de Sta. Eulalia, en Barcelona, corresponden a tres puntos que determinan un triángulo isósceles: Sarriá al norte, al pie del Tibidabo; la plaza del Padró, donde tiene una estatua sobre un obelisco, al oeste, y, hacia el Arco de triunfo, donde radicó el primitivo templo de Sta. Eulalia del Campo, al este.

14. PERSONALIDAD.—Instruída, leía las actas de San Tirso, también mártir espontáneo. Un cuadro del Museo de Pavía (s. XIV) la representa con un libro en la mano y lo mismo en algunos sellos de obispos de Barcelona. De fe heroica y celo y prestigio ante sus conciudadanos, que la erigieron en seguida por Patrona, como lo dice el Himno.

15. CULTO.—Tuvo en seguida un templo en su honor en Barcelona. En Córdoba dice el Calendario de Recemundo (s. X) que tenían culto las dos Eulalias: la de Mérida *in fragellis* (en la sierra) y la de Barcelona *in schelati* (en la vega). La invención de las reliquias despertó gran fervor en el mediodía de Francia, dando lugar a la composición de la «Cantinela de Santa Eulalia». En Barcelona, puede decirse que su historia es también la de la devoción a su Patrona; da fe de ello el dietario de los Concelleres de Barcelona durante nueve siglos.

JOSÉ MÚNERA, S. I.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

ALBERTUS MAGNUS, *Opera Omnia*, t. 26, *De sacramentis*. Primum edidit A. Ohlmeyer, O. S. B. *De incarnatione* Primum edidit I. Backes. *De resurrectione*. Primum edidit W. Kübel. — Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung (Münster West., 1958) p. XXXIII-422, cms. 32,50 × 25.

Estas tres obras de S. Alberto, que por vez primera se editan, forman parte de aquella gran suma, a la cual pertenecían también los tratados *De creaturis*, editado ya hace tiempo, y *De bono*, conocido por pocos y que últimamente ha visto la luz pública en esta colección (t. 28, en orden cronológico de impr. 1). En cambio, las tres partes menores contenidas en el presente tomo 26 se han encontrado hace poco. El olvido que las ha mantenido desconocidas tanto tiempo parece se debe al hecho de tratar generalmente las mismas materias que con más amplitud desarrolló el Santo en su *Comentario a las Santencias*. Al hallazgo de estas obras han contribuído, en una u otra forma, M. Weiss, M. Grabmann, A. Ohlmeyer, G. Meersemann, H. F. y A. Dondaine y W. Breuning. La fecha de composición es anterior a la de las sumas *De homine* y *De bono*, que a su vez anteceden al *Comentario a las sentencias*, cuyo libro 2.° data de 1246, según parece.

En cuanto a la tradición manuscrita, es de notar que sólo dos códices contienen los tres tratados: el 720 B. G. XV. 83. Fol. de la Bibl. Univ. de Giessen (s. 15) y el florentino, Bibl. Naz. Centrale, Conventi soppressi G. V. 347 (s. 13). El códice véneto, Bibl. Marciana, class. IV cod. 10 (Z. L. CXXX, s. 15), presenta los tratados 5-9 de la suma *De sacramentis* y la *De resurrectione;* el vienense, Staatsbibl. lat. 1688 (s. 13-14), únicamente esta última obra. De la Bibl. Nacional de París el cod. lat. 15571 sólo trae algunos fragmentos del *De sacramentis*.

El texto de la presente edición estriba sobre todo en los manuscritos de Giessen (G) y Florencia (F), los mejores en cuanto a la transmisión del texto mismo; en caso de discrepancia (ambos son independientes entre sí, aunque provienen de estirpe común) y a falta de otros códices, es preferible la lectura de G. En algún que otro pasaje ha habido que apartarse de todos los códices, pues, como ocurre en otros manuscritos medievales, la transmisión del texto es defectuosa.

Las citas de autores alegados por Alberto y las de aquellos que pueden ayudar a comprender mejor el texto y sus fuentes, así como los pasajes paralelos de otros escritores, están verificados con gran diligencia, colacionando los manuscritos pertinentes, a veces, incluso en el caso de existir una buena

edición crítica, v. gr. al citar la versión burgundiana del *De fide orthodoxa* de S. Juan Damasceno, editada por Buytaert. Solamente queremos notar que hubiera sido conveniente confrontar, para los pasajes agustinianos, lo publicado ya en el nuevo *Corpus Christianorum*, al menos en lo tocante a los tratados *in Ev. Joh.* (ed. 1954).

Mucho más penoso era identificar los autores contemporáneos o inmediatamente anteriores al Santo, ya que, siguiendo la costumbre de la época, casi siempre los designa Alberto con los términos 'otros', 'maestros', 'modernos', etcétera.

El valor de los tratados lo apunta Kübel (Prolegómena del tomo que reseñamos, p. XIX). Verdad es que en conjunto las materias elaboradas aquí recurren en el Comentario albertino a las Sentencias, pero para conocer la evolución doctrinal del autor la presente publicación retiene su especial interés: por una parte, exposiciones que en el *'Commentum'* se omiten totalmente o se presentan con brevedad, aquí se desarrollan con amplitud, v. gr. si la circunstancia del octavo día pertenece a la esencia de la circuncisión (p. 21); sobre la división del bautismo (p. 177); acerca de las palabras expresadas en la Anunciación (p. 212); de la unión entre la cabeza, Cristo, y el cuerpo, la Iglesia (p. 248); sobre la verdad de la naturaleza humana (p. 260); si la resurrección de Cristo es causa de la resurrección de las almas (p. 260). Y por otra parte, el modo de tratar las cuestiones aquí y en el Comentario difiere, pues ahora el autor puede levantar su propio sistema con independencia del Lombardo: p. ej. la doctrina de la *fruición* con que éste comienza sus Sentencias, en la suma albertina *De resurrectione* se trata (p. 345ss.) como complemento de las enseñanzas *De novissimis*.

Los índices del tomo, abundantes y utilísimos (sobre todo el de materias), ocupan 61 páginas.

La magnífica presentación tipográfica, a la que nos tiene acostumbrados la benemérita Editorial Aschendorff, especialmente en la actual colección, *Opera omnia* de S. Alberto, es digna del gran Doctor de la Iglesia y constituye el fruto hasta ahora más logrado del Instituto Albertino de Colonia.—A. SEGOVIA, S. I.

FRIES, ALBERT, C. SS. R., *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. Literarkritische Untersuchung* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie des Mittelalters, Texte u. Untersuchungen, Bd. XXXVII, Heft 4.)—Aschendorff (Münster i. West., 1954) p. 138, cms. 22,70 × 15,50.

S. Alberto ha sido considerado como uno de los más grandes mariólogos de la Edad Media. Concretamente se han aducido pruebas tomadas del *'Mariale'* (con otros nombres: *De laudibus beatae Virginis* o *Quaestiones super evangelium 'Missus est angelus Gabriel'*, etc.): así v. gr. J. Scheeben y recientemente T. Gallus. Pero el resultado del estudio crítico-literario de Fries es negativo. El tal *Mariale* no es de Alberto. Su autor no sólo utiliza el tratado *De incarnatione* del Santo, sino que polemiza contra él. Ni se puede sostener que Alberto abandona en el *Mariale* una opinión que antes defendió en *De incarnatione*, pues consta que en este punto su posición permanece la misma desde el tratado *De natura boni* hasta el *Comentario a S. Lucas*. Ade-

más existen otras divergencias notables entre ambos escritos. Según Fries el autor del *Mariale* sería un benedictino hacia fines del s. XIII.

En la segunda parte del trabajo se examinan otras obras mariológicas con el mismo resultado regativo. La *Biblia Mariana* ni figura en los antiguos catálagos como obra de Alberto ni apenas encuentra apoyo en los mss., donde suele mencionarse como anónima. El *Compendium super Ave Maria* se atribuye al Santo en 15 mss., pero el vocabulario y ciertas exposiciones, v. gr. sobre la plenitud de la gracia en María, muestran divergencias con los escritos genuinos del gran Doctor. El *Commentum super salutatione angelica* ofrece una declaración de las palabras del ángel, estilísticamente más redondeada que las de Alberto. Otras composiciones homiléticas, por falta de tradición manuscrita o por contener enseñanzas opuestas a las del Santo, no se le pueden atribuir.

Tal es el fruto del trabajo concienzudo y verdaderamente crítico de Fries. Sin embargo, aunque no existen de Alberto escritos *ex professo* mariológicos, se pueden entresacar de sus obras genuinas puntos particulares e intentar cierta sistematización, como lo efectuó el mismo año 1954 el franciscano Bruno Korošak: *Mariologia S. Alberti M. eiusque coaequalium* (Roma, Academia Marialis Internationalis).—A. Segovia, S. I.

Sheen, Foulton J., Obp., *Filosofía de la Religión. El impacto del conocimiento moderno sobre la Religión.* Traducción de Guillermo Whitelow y Luis F. Bricant.—E. D. H. S. A. Avd. Infanta Carlota, 129 (Barcelona, 1957) p. XII + 460, cms. 14 × 20.

Este libro del egregio y popular Obispo Auxiliar de Nueva York es sin duda una obra de suma actualidad por centrar el problema religioso en lo íntimo del pensamiento moderno en sus diversas fases. Domina en él un conocimiento vasto y exacto de sus manifestaciones, penetrante de lo sustancial de ellas, junto a una sincera comprensión de sus raíces y de los valores que pueden aportar, y a una no menos sincera claridad y decisión en dejar al desnudo sus falsedades y vaciedades. Todo en estilo lleno de sentido común, sano humorismo, que hace agradable e interesante su lectura, sorprendente diafanidad en la exposición, que la hace asequible al público de formación media en forma casi insuperable; el autor manifiesta poseer en alto grado «la difícil elocuencia de la sencillez».

El «Leitmotiv» de la obra es la «curiosa paradoja» que el exceso de racionalismo ha conducido al no menos absurdo irracionalismo; y que a los dos hay que oponerles el sano intelectualismo de la filosofía religiosa cristiana, cuyo sumo exponente es Santo Tomás. Es tema conocido, pero difícilmente podrá proponerse en forma más adecuada a la modalidad del pensamiento de nuestros días. Con razón se dice en la presentación de la obra: «Este profesor de la Universidad Católica de América es un defensor de la razón. Exalta los valores de la inteligencia y asigna a ésta su jurisdicción exacta frente a la religión, y por tanto a la fe.» «El propósito de este libro», dice el autor en el prefacio, «es mostrar en qué forma se hallan vinculados la razón humana y la religión... este trabajo intenta recordar al mundo filosófico el valor de la razón, la cual ha sido minada en sus flancos, aunque no siempre mediante un ataque directo, por teorías que en forma periódica demostraban

que la Humanidad había sido gobernada de tanto en tanto por fuerzas no racionales.»

En la primera parte, «El espíritu de los tiempos y la gran tradición», presenta sucesivamente el racionalismo, el romanticismo, el mecanicismo, la reacción contra él hasta desembocar en el irracionalismo, cuyas formas describe sobria pero fundamentalmente. Típico del método expositivo del autor es el apelativo de «lirismo» en la religión, en las ciencias morales y políticas, en la filosofía, que aplica a estos diversos sistemas. La segunda parte, «Dios y la razón», expone la «trascendencia» y la «inmanencia» de Dios, mediante una reafirmación de los principios metafísicos. Es una breve y sustancial presentación de la teodicea cristiana de Sto. Tomás, en los términos del pensaminto moderno. Muy importante la tercera parte, «El impacto de las ciencias sobre la religión», propone en toda su crudeza los tiros que contra la religión se han dirigido por parte de las ciencias físicas, la religión comparada, la filosofía religiosa y las modernas filosofías de la historia. Desfilan aquí los cambios revolucionarios en la física, la causalidad y la libertad en relación con la física, la filosofía existente tras la física moderna, los falsos supuestos subyacentes a la religión comparada, las explicaciones sociológicas y psicológicas de la religión, las teorías evolucionista, económica y pesimista de la historia, relacionadas con la concepción griega y humanista; a ellas opone la concepción moral y cristiana, insistiendo en que «cualquier teoría histórica que niegue lo extratemporal o que convierta al hombre en juguete de fuerzas económicas o cósmicas, priva de fines al progreso y de significación a la propia historia». Breve, pero muy de actualidad, la cuarta parte, «Hombre y religión», desarrolla el tema «El hombre como problema». El hombre «natural» del optimismo liberal «quedó como sombrero estropeado por la rápida sucesión de las guerras», y se llegó al hombre «frustrado» de Dostoiewski, Kierkegaard, Barth, Niebuhr, etc. La solución del problema del hombre es volver a la «metafísica del hombre», que el autor expone lúcidamente siguiendo a Sto. Tomás.

La traducción es por lo general esmerada. Sin embargo, algunas incorrecciones se podrían notar, que no parecen reducirse a meras erratas de imprenta. Así p. X «filosofía» por «fisiología»; p. 68 «El relativismo fué sustituído por la certeza» debe por lo contrario decir que «el relativismo sustituyó a la certeza»; p. 73 «Era en verdad un aserto admitido que la fe precede a la razón», cuando lo admitido es que «la razón precede a la fe», como se afirma en la proposición citada que hubo de suscribir Beautain; p. 96 «racional» por «irracional», etc.

Recomendamos esta obra a cuantos deseen adentrarse con seguridad en tan trascendental problema.—JOSÉ M.ª DALMAU, S. J.

GRANDMAISON, LÉONCE DE, S. J., *La personne de Jésus et ses témoins.* «Verbum Salutis».—Beauchesne, Rue de Rennes, 117 (París, 1957) p. 263, cms. 12 × 18, fr. 900.

Hace treinta años que apareció por primera vez, en dos gruesos volúmenes de 412 y 694 páginas, la obra póstuma del P. De Grandmaison, *Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves,* París, 1928. De esa obra magna, saludada con júbilo por toda la ciencia católica, hizo una edición abreviada, en

un único volumen de formato menor, para su biblioteca «Verbum Salutis» el P. José Huby, suprimiendo todos los excursus y notas monográficas y aligerando el texto mismo de ciertos desarrollos, que podían fatigar al lector ordinario, no impuesto en las materias.

Ahora, dentro de la misma biblioteca, acaba de publicar el P. Juan Daniélou una selección del 4.° libro, consagrado a la persona de Jesús, y todo el 6.° libro, dedicado a los testigos de Jesús en la historia, desde los Sinópticos, San Pablo y San Juan, hasta los grandes amadores de Cristo a través de los siglos.

El nuevo libro ha salido manual y ligero conforme al gusto de nuestros tiempos, y esas páginas representan la parte más vital y mejor, que nunca ha de morir ni variar en la obra inmortal del P. De Grandmaison. Para valerme de una imagen bíblica, diría que se le ha dejado al joven David sin los arreos de la armadura complicada de Saul, con su honda sola y sus piedras limpias frente al enemigo.

Con eso alcanzará mayor difusión el nuevo libro. Pero el P. Daniélou, que en prólogo interesante nos ha dado las razones de su selección, ¿no podría hacernos el regalo de una nueva refundición de la obra magna, teniendo presente la literatura de estos tres últimos decenios y conforme a las necesidades de nuestros días?—VICTORIANO LARRAÑAGA, S. J.

ADAM, KARL, *El Cristo de nuestra Fe.* Prólogo y versión directa del alemán por el R. P. Daniel Ruiz Bueno.—Edit Herder (Barcelona, 1958) p. 456, cms. 22 × 14,5. Tela, 175 ptas.

Esta obra es la más lograda de cuantas ha publicado sobre Jesucristo Carlos Adam. Su obra *Jesus Christus*, que ha sido traducida en Argentina y en España (Herder, 2.ª 1957) es lo más jugoso y profundo que se ha escrito sobre Jesús. En esta nueva obra el campo queda ampliado. Se resume en ella la gran labor de los siglos para comprender el misterio de Cristo. El plan del autor es el que se sigue en el tratado teológico de Verbo Incarnato. La ventaja de este libro sobre los tratados ordinarios de teología es su sentido vital, su contacto con la vida y con la historia. Todos los problemas cristológicos y soteriológicos quedan enmarcados en un cuadro real, vivo, que les da su máximo interés cristiano y vital. La fe y la vida cristiana se fundan en Cristo, y Adam sabe poner de relieve este interés vital y religioso de todos los problemas cristológicos y soteriológicos. Es el libro de un gran teólogo, que piensa y habla con la mentalidad y el lenguaje de nuestros días. Sería preciso que cada uno de los tratados de la teología tuviesen un Carlos Adam que les infundiera una inyección de vida práctica. Este autor lo esperan de una manera especial los Sacramentos y la Gracia. El estudio sobre la perfección intelectual de la humanidad de Cristo se lo discutirán los teólogos a Carlos Adam. Pero este es un lunar que no rebaja la fuerza y la belleza de un cuerpo muy hermoso. Y esta es la obra de Adam en su conjunto. Felicitamos a la editorial Herder que ha sabido presentar en España con la dignidad que ella acostumbra, una obra de realzado valor teológico e histórico. Las obras que traduce Herder son siempre merecedoras de entrar en la corriente literaria de nuestra lengua. No así las que aparecen en otras colecciones de editoriales poco responsables científicamente, que casi viven de tra-

ducciones francesas o italianas. Las traducciones son enemigas de las producciones auténticamente nacionales. Son una excepción las traducciones de Herder.—J. LEAL, S. I.

LÓPEZ-DÓRIGA, ENRIQUE, S. I., *San Pedro y el Romano Pontífice. Estudio histórico-crítico.*—Edit. Escelicer, S. A. (Cádiz, 1957) p. 326, cms. 17 × 12.

La colección del Centro de Cultura Religiosa Superior, que publica la Facultad de Teología S. I. de Granada, se ha visto aumentada con este libro sobre S. Pedro y el Romano Pontífice. El subtítulo nos da en tres palabras la índole de la obrita: es un estudio a la vez profundo y claro del Primado de S. Pedro y de sus sucesores en su aspecto histórico y crítico; es decir, que no se contenta el autor con una enumeración más o menos razonada de los textos escriturísticos y patrísticos que, como documentos históricos, prueban con absoluta certeza la primacía de Pedro y sus sucesores, sino que hace una crítica a fondo del valor de cada uno de dichos argumentos. Recordemos, entre otros muchos, el estudio tan interesante que hace del texto «Tu es Petrus» y del valor de la palabra original hebrea (p. 53-68); las relaciones de S. Pedro con S. Pablo y Santiago (p. 119-134); el texto de S. Ireneo para probar la primacía de la Iglesia de Roma (p. 159-167), etc. Algunos de estos desarrollos históricos, por ejemplo las dificultades de los Papas Liberio y Virgilio contra la infalibilidad pontificia (p. 253-270), los juzgo algo excesivos en un librito de esta índole, dirigido a seglares, aunque se supongan de una cultura religiosa notable. Como defecto algo notable me atrevería a indicar el que sus páginas rezuman demasiado los «Atqui» y «Ergo» del método escolástico, que pueden hacer menos agradable a muchos la lectura de este libro de tanto valor. A los españoles, que, por la gracia de Dios, solemos tener solidez y seguridad en la doctrina, no nos estaría de más imitar un poco, en publicaciones dirigidas a seglares, el estilo atrayente que suelen tener los libros franceses de este género. También la presentación externa como comienzos de capítulos, índices, etc., podría mejorarse en ulteriores ediciones.—I. RIUDOR, S. I.

Iniciación teológica, t. I: *Las fuentes de la teología. Dios y su creación.* Traducción del original francés.—Editorial Herder (Barcelona, 1957) p. 765, cms. 13 × 21.

Este libro quiere ser una teología completa y ordenada a la luz de un principio rector, que dé razón de cada uno de sus elementos. Es obra de un grupo de redactores lo más homogéneo posible (todos de la escuela tomista) para evitar contradicciones y perspectivas opuestas. Aunque sin ignorar aspectos mejores de otros sistemas pretende seguir a S. Tomás en la inspiración intelectual y aun en el esquema, pero sólo tomando las cuestiones fundamentales y en forma y términos y aun categorías accesibles al lector moderno.

Se dirige ante todo a estudiantes eclesiásticos, pero no como un manual de tesis y pruebas, sino como un mentor en las fuentes de la fe y en los principios de consideración y argumentación teológica. Es, pues, una iniciación teológica; por eso a ciertos capítulos acompañan índices de reflexiones y sugerencias con indicaciones bibliográficas. Va también a dar una teología

a las religiosas para el perfeccionamiento de su cultura religiosa, cual hoy se les puede exigir. Y por fin a los seglares, que también necesitan elevar su formación religiosa.

La traducción se debe a PP. Dominicos españoles, que se apropian esos intentos de los autores y juzgan ser esta obra «un estudio profundo de las realidades teológicas..., asequible en su método, amena en su estilo e interesante en su problemática...; un verdadero tratado de teología para uso de todos los que quieran iniciarse en la ciencia sagrada» logrado «cumplidamente...», «de máximas garantías científicas y literarias y de seguridad doctrinal» (p. 7-11).

En este primer tomo (de los tres de la traducción): 1) En el libro primero se estudian *Las fuentes de la fe* (P. A. Liége, O. P.), *Introducción a la Sagrada Escritura* (A. M. Dubarle, O. P.), *La liturgia* (J. H. Dalmais, O. P.), *El derecho canónico* (P. Bouchet, O. P.), *Los Padres y los Doctores de la Iglesia* (Th. Camelot, O. P.), brevemente *Los símbolos de la fe* (íd.), *La tradición de las iglesias de Oriente* (Dalmais), muy rápidamente *Los concilios ecuménicos* (Camelot), *El arte cristiano* (F. P. Verrié), *El canto gregoriano* (D. Delalande, O. P.), *La teología, ciencia de la fe* (A. M. Henry, O. P.). Se añaden como apéndices a este libro: una minuciosa *Cronología* histórica concordada y un catálogo de *Centros de cultura teológica y Maestros célebres*. 2) En el segundo libro se trata de Dios en la revelación (Ch. Larcher, O. P.), su existencia y atributos (H. Paissac, O. P.), la Sma. Trinidad (J. Isaac, O. P.), la creación (A. D. Sertillanges, O. P.), el mal (F. Petit, O. praem.), los ángeles (P. Benoist d'Azy, O. S. B.), la creación en el Génesis (M. L. Dumeste, O. P.) y su acuerdo con la ciencia (D. Dubarle, O. P.), el hombre (B. Hansoul, O. P.), la justicia original (Dalmais), el gobierno divino (A. Viard y M. D. Philippe, O. P.) por intervención de los ángeles (Benoist) y del hombre (Henry) y en dos economías (L. Bouyer, Orat.).

No podemos entrar en el detalle de cada trabajo. El plan es ambicioso y toca todos los temas interesantes en una verdadera y amplia iniciación teológica. Pero como ocurre en estas obras de muchos colaboradores, se han de sentir notables diferencias en el valor de las aportaciones. En general creemos que a veces quizá se pierde de vista el intento de que se trata de iniciación, ya que no es igual saber mucho o decir mucho que iniciar. Sin duda hubiera ganado mucho la realización de la obra para el fin propuesto, si se hubiera adoptado un método más didáctico, no reñido con el lector moderno que desea las cosas claras: más distinción y división y valoración de términos e ideas concretas, de suerte que en cada momento se viera qué se afirma y qué alcance teológico o histórico tiene esa afirmación y su demostración y tal o cual texto conciliar o bíblico. Así no parecerían vagas y aun quizá desconcertantes las pocas páginas dedicadas a la justicia original, serían más asequibles a todos ciertas disquisiciones sobre el tema de Dios y se matizarían más algunas fórmulas menos satisfactorias.—J. SAGÜÉS, S. I.

MEJÍA, JORGE M.ª, PBRO., *La hipótesis de la naturaleza pura y sus adversarios en los siglos XVI al XVIII*.—Talleres gráficos Verdad (Buenos Aires, 1956) p. 96, cms. 15 × 22.

Pretendió el autor en su tesis doctoral una especie de historia del tratado *De natura pura* en sus grandes etapas, desde sus balbuceos en el s. XIII, en

Cayetano hasta los Salmanticenses y luego en las corrientes ajenas a la Escolástica desde Bayo a Berti. Bayo pasa por el adversario clásico de la posibilidad de la naturaleza pura; pero no parece negarla, sino virtualmente, al afirmar que la justicia original es natural al hombre inocente y su carencia un mal para él y que la vida eterna no es gracia, sino premio de sus obras.

Así excitó entre los TT. preocupación por el tema. Y Jansenio no hizo sino airear su tesis virtual. En el *Augustinus* ataca aquella posibilidad, confundiendo la naturaleza pura con la caída y así aplicando equívocamente a aquélla (como meramente posible) lo que S. Agustín afirma de ésta (que es real). Dice que Dios debe a su justicia el no crear al hombre sin gracia; que, aunque así le es debida, le es gratuita, como la creación, por no dársele por méritos; con esto anula Jansenio la realidad de la gracia. La concupiscencia es mala y Dios no puede crear al hombre inocente con ella. Ni le puede inferir las miserias corporales.

Su obra influyó mucho y provocó grandes controversias. Entre los Augustinenses —«la filiación jansenista de su Teología está fuera de toda controversia», dice Mejía (p. 59)— Noris defiende que Dios por justicia no puede crear la naturaleza pura. Eso en el fondo es el pensamiento de Jansenio. En Bellelli, fuera de las cinco proposiciones condenadas por Inocencio X, subsiste todo Jansenio; sobre la naturaleza pura creía que éste daba íntegra la mente de Agustín. Pero es mérito suyo insistir en la sobrenaturalidad esencial de la gracia. Berti, que quiere elegir una vía media entre Bellelli y los defensores de la naturaleza pura, concluye que al hombre se le debe «ex lege providentiae», no la gracia habitual, pero sí la actual.

Estas pocas ideas del autor muestran que su estudio es interesante. Pero a ratos no las explica al alcance del lector medio. Y bueno hubiera sido que, al menos los textos más importantes, no se hubieran puesto en nota, sino en el mismo contexto. Ni hubiera sobrado una explicación detallada de la noción de naturaleza pura, sobre la que versa el estudio. También sería mejor evitar en lo posible el tono polémico y fórmulas que suenen a hiperbólicas. Ciertas expresiones y palabras, usadas acaso en el país del autor, chocarán a los oídos españoles.—J. SAGÜÉS, S. I.

ROYO, ANTONIO, O. P., *Teología de la salvación.*—Biblioteca de autores cristianos (Madrid, 1956) p. XX + 658, cms. 12 × 19, ptas. 70.

Esta obra en sus dos terceras partes presenta al católico culto una exposición de los novísimos. Y previamente trata temas relacionados con ellos. Así el problema vital de la salvación y su posibilidad por parte de Dios, que quiere la salvación de todos y les ofrece medios, sobre todo en los sacramentos y en las copiosas gracias actuales, y por parte del hombre, que puede libremente y debe cooperar a su salvación. La lucha contra el pecado mortal y el venial y contra el mundo, demonio y carne, que lo promueven. La gracia santificante y su conservación por el cumplimiento de la ley. La perseverancia final. El número de los que se salvan. Por fin, a la luz de la filosofía, se diserta sobre la inmortalidad del alma, sicología del alma separada, tiempo y eternidad.

El libro se lee con agrado por su claridad y viveza y fácil estilo y por el calor apostólico que rezuma, aparte de que sus problemas impresionan. Puede

hacer mucho bien. Las ideas son las tradicionales y deliberadamente se busca la nota optimista, por ejemplo en la enjundiosa descripción de la felicidad del cielo.

Se sigue el método de plantear tesis probadas por Escritura, Tradición y Magisterio, pero no con mucho éxito: apenas sin comentarios ni discriminaciones de su valor y observaciones matizadoras, se acumulan textos bíblicos y documentos eclesiásticos y a los SS. Padres se alude casi siempre sólo con afirmaciones generales de su sentir.

Como ejecución y empeño teológico la exposición, que parece reflejar cierta prisa e interés apologético de corte oratorio, requeriría no pocas puntualizaciones y aclaraciones y alguna mitigación de ciertas fórmulas de sabor hiperbólico en apreciación de ideas y de ciertas opiniones discutidas entre los autores que se afirman sin atenuantes. Se da excesiva extensión a ponderar los argumentos en pro de una mayoría de elegidos. Pues de hecho siempre queda intacto como único principio seguro el «Deus, cui soli cognitus est numerus electorum...»; y lo que sólo alienta justamente no es el saber si son muchos o pocos los predestinados, sino el vivir como uno de ellos; bien recuerda el autor el «qualis vita finis ita».

En gran parte más que hablar él mismo hace hablar a otros autores (y sobre todo continuamente a S. Tomás) con sus palabras textuales o también (casi siempre citándolas) con reproducciones o amplificaciones de sus ideas. Oportunamente se añaden aplicaciones prácticas y consideraciones morales. Al principio va una amplia bibliografía, regularmente hecha y para sus destinatarios, poco útil. Además de un índice inicial, orientan en el manejo del libro otro más detallado al final, así como uno de autores y otro sistemático de materias.—J. SAGÜÉS, S. I.

MARTINS, MARIO, S. I., *O penitencial de Martim Pérez em medievo-português*. Introdução, leitura e notas.—Artíc. de «Lusitania Sacra» (2, 1957, Lisboa) p. 58.

Martín Pérez, al parecer español del siglo XIV compuso un libro que a fines del mismo siglo se tradujo al portugués... *Livro das Confissões*... Era obra de consulta para confesores: un tratado de moral y derecho positivo «sobre los pecados comunes generales a todos los estados, sobre los pecados espirituales en que pueden caer especialmente algunos estados» y sobre los sacramentos. Y dió materia a un compilador anónimo para un penitencial en portugués medieval, el único que nos ha llegado en esa lengua. Es el que nos da el editor como «un documento literario, sicológico, religioso e histórico digno de atención», sobre todo para conocer la disciplina penitencial portuguesa del siglo XV (p. 27-58).

En la introducción se mencionan autores que influyeron en él (San Teodoro, San Beda, Bocardo, etc.) y se señalan algunas de sus características como código de moral y ascética con su minucioso examen de conciencia, que toca aun las buenas maneras en el comer, con su distinción de penitencia *ordinaria*, muy severa, y penitencia *arbitraria* o acomodada a las circunstancias de la persona y a sus disposiciones internas y con sus normas de conmutación de votos.—J. SAGÜÉS, S. I.

BASILIO DE S. PABLO, C. P., *El misterio de Nuestra Redención. Síntesis teológica del mismo.*—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 269, cms. 15 × 19,5.

La fecunda y fácil pluma del P. Basilio de S. Pablo nos brinda una nueva obra sobre la Redención. Con cariño ha ido tratando este tema en diversas ocasiones, ya en Asambleas y Reuniones científico-teológicas, ya en artículos de Revistas. Ahora ha recogido todo cuanto sobre el particular había escrito y lo ha refundido y al mismo tiempo completado y ordenado. El resultado ha sido este volumen.

El P. Basilio es extremadamente minucioso en la división y subdivisión de conceptos, con lo que, en general, consigue explicar bien su mente y el contenido de los términos. Manifiesta también singular interés por fundamentar su doctrina en la Sagrada Escritura y en la Tradición y Magisterio de la Iglesia, con lo que consigue la seguridad necesaria en semejantes materias.

Su doctrina es la tradicional contra ciertas corrientes modernas. Es adversario decidido de Rivière, y sostiene justamente la teoría de la satisfacción por justicia; sin que con ello se excluya el amor que Dios manifestó en la Encarnación y en la Redención.

Algunos puntos quizás habrían de exponerse con más precisión teológica, como cuando expone en pocas palabras la necesidad hipotética de la Encarnación, basada en la «cierta infinitud» del pecado del hombre (p. 51).

Hemos encontrado confuso el capítulo III, a pesar del esfuerzo del autor por poner en claro la doctrina del Cuerpo Místico. Si hubiese tenido en cuenta el autor lo que el Padre Bover advierte sobre el doble concepto de Cuerpo Místico que aparece en S. Pablo, se habría ahorrado algunas disquisiciones y habría hallado más uniformidad en la doctrina.

En su conjunto nos gusta la obra por la argumentación estrictamente teológica que emplea el autor y por ser sus doctrinas seguras y tradicionales. Es un buen resumen de las discusiones modernas en torno al Misterio de la Redención.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

*Maria. Etudes sur la Sainte Vierge, sous la direction d'*HUBERT DU MANOIR, S. J., T. IV.—Beauchesne et ses fils, Rue de Rennes, 117 (París, 1956) p. 1.038 con 3 láms, cms. 16 × 24,5.

Los tres volúmenes anteriores se ocuparon de la Teología, Sagrada Escritura, Tradición, Dogma, Liturgia y Espiritualidad marianas, sin descuidar el lugar tan excepcional que la Virgen Santísima ocupa en las Letras y en las Artes. Para completar esta grandiosa Enciclopedia Mariana (pues verdaderamente merece este nombre) el P. Du Manoir ha dispuesto algunos tomos más sobre el papel que la Virgen María ha desempeñado en la expansión del Catolicismo, expansión —para usar sus expresivas palabras— *dans l'espace, expansión aussi en profondeur.*

Este volumen se ocupa de Europa y Asia. Lamenta, con razón, el P. Du Manoir que no le hayan enviado todos los trabajos prometidos, con lo que necesariamente se apreciarán lagunas. No se trata de pretericiones voluntarias o impensadas, sino de cuestiones prácticas de colaboración.

Comienza el grueso volumen con un magnífico Prólogo o *Préface* del Emmo. Cardenal Constantini que estudia la importancia de la Virgen, Reina

de los Apóstoles, en la expansión del Catolicismo, y el lugar que ocupa en el plan de la Redención y del Apostolado cristiano.

Los trabajos que a continuación ensalzan a María se dividen en dos grupos: Europa y Asia. El primero lo constituyen 28 elucubraciones con los siguientes títulos: Basílicas e Iglesias marianas en Roma; La Santísima Virgen en la vida y en la piedad popular italiana; El culto de la Santísima Virgen en Loreto; Peregrinaciones a los grandes santuarios marianos de Francia; La espiritualidad mariana de Santa Juana de Francia; María, Reina de Córcega; El don de Lourdes; Bibliografía de las peregrinaciones marianas en Francia; María, Reina del Norte; La gloria de María en los Países Bajos; El culto mariano en los antiguos Países Bajos Meridionales y en Bélgica; La devoción mariana en los Países de lengua alemana; Devoción popular mariana en Suiza; Nuestra Señora de Luxemburgo; Peregrinaciones marianas de Gran Bretaña; María y el Alma irlandesa; Nuestra Señora, Reina de Irlanda; Piedad mariana del pueblo español; Nuestra Señora en la piedad popular portuguesa; El culto de la Santísima Virgen en Hungría; El culto mariano en Lituania; El culto mariano en Polonia; la Santísima Virgen en el Oriente Cristiano; El culto de Nuestra Señora en Bielorusia; Devoción a la Virgen María en Ucrania; El culto mariano en Bohemia y en Moravia; En Eslovaquia; El culto mariano en Rumania; El culto mariano popular en Grecia.

La segunda parte o Asia, comprende: La Santísima Virgen y el Asia, Jalones e investigaciones; Santuarios marianos en Palestina; La devoción mariana popular en el Líbano; La devoción mariana en Siria; El culto de la Virgen en Asia Menor; La devoción a Nuestra Señora en las Indias; De la estrella de los Magos a María, reina de Lanka; La piedad mariana en China; Las Congregaciones en el Imperio de China durante los siglos XVII y XVIII; La devoción mariana en el Japón; El culto mariano en Indochina; La Sociedad de las Misiones Extranjeras y el culto de la Santísima Virgen María en las Indias, Birmania, Malasia, Siam, Cambodge, Bahaars, Annam, Tonkin, Tibet, China, Corea y Japón. Un conjunto de 12 estudios magníficos. Si les sumamos los 28 sobre Europa tendremos, con el Prólogo, 41 elucubraciones de primer orden sobre la Santísima Virgen.

Los autores, que firman sus escritos, son, además del Cardenal Constantini, los siguientes, por el orden con que hemos mencionado sus trabajos: José Gasgov, O. F. M. Conv., Domingo Mondrone S. J., Mons. Andrés Baron, A. Mabille de Poncheville, L. Cristiani, José Belleney, Mauricio Vloberg, Benito Thierry d'Argenlieu, J. W. van Driel S. J., E. de Moreau S. J., Pablo Strater S. J., Dom Basilio Niederberger O. S. B., Dom Julio Fohl, Donald Attwater, Miguel O'Carroll S. S. Sp., A. Gwynn S. J., Nazario Pérez S. J., José de Oliveira Dias S. J., Luis Nagyfalusy S. J., J. Kubilius S. J., Maria Winowska, Ph. de Regis S. J., León Horochko, Mauricio van de Mele C. S. S. R., Conrado Kubes S. J., Valerio A. Zavarsky S. J., Pedro Gherman, J. Marangos S. J. — Y para el segundo grupo, o sea de Asia: Andrés Retif S. J., F. M. Abel O. P., Miguel Doumith, Mgr. José Nasrallah, Mauricio Tallon S. J., M. Thekaekara S. J., G. Fortin O. M. I., Hervé Coathalem S. J., J. Dehergner S. J., Enrique Mora M. E. P., G. Audigou M. E. P., Carlos Cesselin M. E. P.

Creemos superflua toda alabanza a este estupendo volumen, el cuarto de la grande colección MARIA. El P. Du Manoir merece todos los encomios, pues él es el alma de esta publicación y a él se debe la iniciativa, la organi-

zación y los trabajos de ajuste. Cuando vimos y leímos el primer volumen nos prometíamos un buen éxito y abrigábamos unas esperanzas que creíamos insuperables. Pero la realidad se ha remontado muy por encima de la que imaginábamos. Esperamos, pues con ansia los nuevos volúmenes que todavía se prometen. Que la Virgen Santísima premie al P. Du Manoir y a todos los colaboradores el monumento que le están levantando de más valor que los de piedra.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ALAMEDA, SANTIAGO, O. S. B. *María segunda Eva. Tratado teológico biográfico sobre la Santísima Virgen.*—Ediciones Estíbaliz (Distribuidora exclusiva Euramérica, S. A. (Madrid, 1956) p. LXI-680, cms. 15 × 22.

La Mariología podría llamarse la ciencia teológica de actualidad. Si se comparan los tratados de Teología publicados recientemente con los que estaban en uso hace no demasiados años, se comprobará que en los recientísimos no falta un tratado especial de Mariología, tratado que en vano buscamos en los manuales anteriores. Y, como es muy natural, cada vez se van perfilando más las tesis y el enfoque mismo del tratado. Ante la imposibilidad de abarcar todos los temas, hay que reducirlos a ciertos principios básicos y fundamentales sobre los que el profesor y los mismos alumnos irán levantando el edificio científico y después pastoral u homilético, kerigmático, etc.

Uno de los teólogos que desde muchos años está investigando en la Teología Mariana es el R. P. Santiago Alameda. Sus escritos son bien conocidos, así como su participación en algunas de las reuniones mariológicas en las Semanas de Estudios Marianos. La última de sus grandes obras ha sido la que presentamos: *María Segunda Eva.* El P. Alameda ha dado a su obra una disposición general armoniosa y científica a la vez. Por una parte ha buscado la trabazón lógica propia de una obra científica, siguiendo una sistemática adecuada a la materia; por otra parte ha seguido la vida de la Virgen que ha servido como para amenizar o encuadrar las grandezas marianas expuestas en la parte sistemática. A esto responden las dos partes de la obra: Misión de María — Ejercicio de esta misión.

No vamos a reseñar todos los puntos tocados en esta magnífica monografía, ya que rebasaríamos los límites de una recensión bibliográfica. Solamente nos referiremos a algunos en particular de más realce entre los discutidos en la Mariología moderna.

En primer lugar, el prologuista, el R. P. Manuel Garrido (no menos conocido por su minuciosidad detallista que por su apreciación equilibrada) pone de relieve la doctrina u opinión del P. Alameda sobre el primer principio mariológico: «No todos los mariólogos, dice, estarán conformes con todas las doctrinas del autor, especialmente con la que se refiere al primer principio mariológico.» Dos veces habla el P. Alameda de los Principios mariológicos: en la Introducción, cap. III, y en el cap. XI de la Primera Parte. En ambos lugares observamos que toma en sentido diverso la palabra «Principio», por lo menos en lo que se refiere a la aplicación de la misma. En la Introducción habla más bien, de aquellos «principios» o axiomas que sirven para argüir acerca de la grandeza de María (Principio de conveniencia, de eminencia, de afinidad, de analogía, de recirculación, etc.). En la Primera parte se refiere a aquel «principio» que nos explique el plan divino sobre la Virgen María, y

por tanto, que descubra la cadena que coordena todos los hechos, gracias y privilegios que la Sagrada Escritura y la Tradición atribuyen a la Virgen María (p. 195).

Creemos que la posición del P. Alameda es la que le diferencia de los demás mariólogos, los cuales no se contentan con encontrar el principio *coordinador* de los hechos, sino el que a su vez es «director» (digámoslo así) de estos hechos, y que nos da la clave para averiguar los demás de que no se nos habla en la Escritura o en la Tradición. Porque, advirtamos, la Mariología, como obra científica, se ha de basar en los hechos (no podemos a priori fingirnos una Madre de Dios según los caprichos de nuestra fantasía más o menos exaltada, más o menos devota), pero también ha de deducir de ellos lo que ellos mismos no nos digan explícitamente. Así lo hacemos en teología. Y en ellos se funda lo que se suele llamar «evolución del Dogma». En Mariología, pues, se trata de ver si existe *un solo* «principio» que sirva para coordinar todo cuanto nos dice la Escritura y la Tradición de la Santísima Virgen, y que nos sirva para deducir otras consecuencias, o si es menester recurrir a *dos o varios* principios. Así, por ejemplo, si solamente nos constara que la Virgen fué Madre de Dios, ¿podríamos concluir o deducir que fué también inmaculada?, ¿que fué corredentora? Los principales mariólogos se encuentran con que no hallan, en general, un principio, que enunciado escuetamente sirva para englobar todos los privilegios marianos de que nos consta por la Tradición o la Escritura; y tienen que recurrir a varios principios o a un «principio doble». Cuando así se habla se suele poner los ojos en la Expresión: Madre corredentora, o Segunda Eva. La primera expresión afirma claramente un doble principio: la divina maternidad y la corredención; la segunda expresión parece a primera vista más simple, pero hay que explicar muy bien que en la palabra Eva se entiende la maternidad divina, y que al decir «segunda» queremos significar la corredención; o en otras palabras, la expresión «segunda Eva» encierra tres principios: la divina maternidad, la asociación y la recirculación.

Por esto creemos que los mariólogos estarán bastante conformes con el P. Alameda en aceptar la expresión «Segunda Eva» como concreción del primer principio mariológico; pero no aceptarán la manera cómo él enfoca la cuestión; puesto que si el principio primero en mariología sirve solamente para coordinar los hechos que conocemos de la Virgen, no sirve más que para dar cierta unidad al tratado de la Mariología, pero no para elaborar la Mariología con un espíritu de «investigación» de suerte que haga «evolucionar» el dogma en el sentido recto y ortodoxo en que lo empleamos los católicos.

Otro punto queremos notar aquí de importancia mucho menor, y es de si la Virgen Santísima gozó en algunos momentos de su vida de la visión beatífica. Tiene el P. Alameda muchísima razón en rechazar las piadosas consideraciones que autores enamorados de sus «fundadores» han querido alegar para conceder la visión beatífica a San Benito, San Francisco (o por lo menos al B. Egidio de Asís), a San Agustín y Santa Mónica, San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz. Rechaza también la opinión de los teólogos que la admiten en la Virgen Santísima apoyados en el argumento o principio de analogía o eminencia: lo que otros santos tuvieron también lo tuvo la Virgen, y a fortiori; es así que, según San Agustín y otros, Moisés y San Pablo gozaron alguna vez de la visión beatífica, luego la Virgen también. Admitiendo los principios de analogía y de eminencia, rechaza el P. Alameda la menor, o

sea el valor de la argumentación de San Agustín para conceder a San Pablo y a Moisés el gozo de la bienaventuranza alguna vez durante su vida terrestre. Nosotros no queremos ahora examinar la probabilidad de la doctrina agustiniana y de muchos otros autores; concedemos que la mayoría de los exégetas modernos dan otra interpretación. Sin embargo, queremos hacer hincapié solamente en otro pasaje de San Agustín que es precisamente el que aducen los teólogos para afirmar que Cristo disfrutó de la visión beatífica, puesto que antes de San Agustín no aparece en ningún autor semejante proposición. Pues bien, el Santo se apoya en el hecho de que Cristo estuvo exento de pecado, y que solamente el que está exento de pecado puede ver a Dios aquí en la tierra. Nótese que el Santo habla en general de la posibilidad de ver a Dios mientras se está en el estado de viador. Teniendo en cuenta este principio agustiniano, se puede deducir que él, consecuente con su principio, habría de excluir de la visión beatífica terrena a Moisés y a Pablo, pero no excluiría a la Virgen santísima, antes por el contrario habría que añadirla a Cristo, o por lo menos se habrá de admitir la posibilidad. ¿También la conveniencia? Pero en San Agustín propiamente no hay contradicción, porque cuando habla de San Pablo y de Moisés habla de una visión beatífica *per modum actus*, mientras que al tratar de Cristo se refiere probablemente a esta visión *per modum habitus* o continua. Decimos esto porque no hemos visto en los autores indicados este principio de San Agustín y que puede dar luz en esta materia. Se podrá rechazar el principio de eminencia o de analogía con San Pablo y con Moisés, por negar la suposición de que éstos hubieran gozado de la visión beatífica, pero podrá permanecer en María la probabilidad de haberla gozado por la «conveniencia» a su impecancia.

No queremos alargarnos más, sino solamente recomendar este magnífico libro del P. Alameda, tan útil a todos los fieles, que quieran conocer a fondo a la Virgen Santísima, y tan bien cimentado en los Santos Padres y en la Escritura.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CABODEVILA, JOSÉ M.ª, *Señora Nuestra. El misterio del hombre a la luz del misterio de María.* Prólogo del Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Casimiro Morcillo, Arzobispo de Zaragoza.—Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid, 1957) p. XII-433, 65 ptas. en tela.

Por el título pudiera pensarse en una mariología o al menos en una vida de la Virgen. No es así. Se trata de un libro de espiritualidad, en el que el autor, con ocasión de diversos hechos de la vida de María (cuyo orden cronológico sigue), trata mil facetas, aspectos y problemas del cristiano de ayer y de hoy. A lo largo de sus treinta y un capítulos J. M. Cabodevilla habla de la virginidad, la oración de súplica, el derecho de propiedad, la muerte, la vida de familia, la belleza del mundo, el sacerdocio, la mutua comprensión, el silencio...

Antes de analizar más en detalle, digamos que el libro de J. M. Cabodevilla se lee con gran interés por su fondo y con mucho gusto por su estilo. Las ideas expuestas no huelen a polvo de biblioteca sino a la vida de 1957. Son temas e ideas que constituyen la preocupación del cristiano culto moderno; sus soluciones son siempre ortodoxas, valientes y sinceras.

El estilo por su agilidad y modernidad (el autor ha leído, sin duda bas-

tantes escritores de hoy) está en consonancia con el fondo y hace más agradable la lectura.

Notar en particular todo lo digno de mención en este libro no es posible. Por eso sólo espigaré algunos ejemplos.

La ofrenda de *dos palomas nada más* le da pie, en el capítulo XIII, para hablar de la pobreza. Pero no se limita a ensalzar las ventajas de ésta y los peligros de las riquezas; también conoce los peligros de una pobreza extrema, la falsedad de una pobreza meramente material, la posición falsa de quien se pone a ultranza en contra de los ricos. En el capítulo II tiene bellas consiraciones sobre el sentido cristiano del cuerpo. Que también él viene de Dios y debe ir a Dios.

Como sacerdote, sabe J. M. Cabodevilla hablar magníficamente del sacerdocio (cap. XVIII); aunque sacerdote, describe maravillosamente la felicidad de la vida familiar cristiana y la conveniencia de una espiritualidad conyugal para que los esposos lleguen a Dios precisamente por el matrimonio (cap. XV).

Ya he dicho al comienzo que no se trata de una mariología; ni de una vida de la Virgen. Sin embargo, la Señora impregna todo el libro: los episodios de su vida ofrecen el tema, enseñan el camino. Y con frecuencia una oración a la Medianera nos hace esperar alcanzar las cumbres entrevistas.

El final del libro es la recapitulación de cuanto en él se contiene. De la mano de María vayamos a Dios con optimismo mediante la contemplación de las cosas.

Ya está dicho lo principal sobre *Señora Nuestra.* Ahora también algunos defectos, pocos y pequeños.

En algunos momentos nos gustaría más rigor teológico al hablar de la Virgen. Su misericordia es demasiado excelsa para que necesite apoyarse en dudosos ejemplos, en los que queda malparada la de su Divino Hijo (p. 49). ¡Cuánto más que, como el mismo autor nota, mayor es la misericordia del Hijo que la de la Madre!

También resulta extraño que el autor recoja sin acotación alguna la afirmación del seudo-Bernardo de que toda la Escritura es sobre María, por María y para María (p. 351).

Sería también de desear que, siguiendo el ejemplo de Bover-Cantera y Nácar-Colunga, escribiera, por razones eufónicas, Yahvé en vez de Jahvé. Finalmente es de desear más corrección en la grafía de palabras extranjeras y en la transcripción de otras a nuestro idioma. Unos ejemplos: cow-bois (215), swet home (216), Esther (312).

Estos lunares no impiden que la obra sea realmente excelente y muy recomendable a todos los cristianos.—E. L.-Dóriga, S. I.

Filograssi, J., S. I., *De Sanctissima Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae.* Sexta editio recognita.—Pontificia Universitas Gregoriana (Romae, 1957) p. 484, cms. 15 × 23.

Este tratado sobre la Santísima Eucaristía es sin duda uno de los más sólidos y eruditos publicados recientemente. No es extraño que esté en la sexta edición. No se presenta ésta como un mero tratado sobre este sacramento, sino que precede, a modo de introducción, un tratado sobre la «Tra-

dición divino-apostólica, y el Magisterio de la Iglesia y la teología». Aunque va enriquecida hasta con los últimos documentos pontificios, es materia de prolegómenos a la teología, que igualmente podría cuadrar ante cualquier tratado de Teología.

El tratado propiamente tal comprende tres partes, y por este orden: de la presencia real de Cristo, del sacrificio eucarístico y del sacramento de la Eucaristía. La doctrina de la real presencia de Cristo, en el argumento de tradición se presenta con una riqueza de documentos, mucho mayor de la acostumbrada en otros tratados. También la doctrina de la transubstanciación se expone vastamente en cinco artículos, y en el último se muestra el autor discípulo fiel a la sentencia del cardenal Billot. Igualmente sigue al docto cardenal francés en la cuestión debatida de la presencia de Cristo bajo las especies sacramentales; para el P. Filograssi está con toda su extensión actual interna: «ac proinde cum naturali organica partium dispositione et statura naturali». Si se le replica que parece repugnar que Cristo en una partícula insignificante eucarística esté con toda la extensión interna actual del cuerpo de Cristo en el cielo, contesta distinguiendo «inter extensionem partium in ordine ad se et extensionem in ordine ad locum» (p. 263).

También la doctrina del sacrificio de la Misa está copiosamente expuesta. Al llegar a la cuestión tan debatida entre los teólogos sobre la esencia del sacrificio de la Misa, que todos conceden ahora está en la sola consagración, aparecen las sentencias expuestas con toda amplitud y alegación de documentos: las reduce a cinco tipos, y el quinto tipo se presenta en los autores en diversas formas. Ninguno de estos tipos le place al P. Filograssi. Después de larga discusión expone su sentencia (p. 413-417), en la cual quizá fácilmente convendría la de alguno de los tipos rechazados, bien explicadas las cosas, o exponiendo en detalle y con todos sus pormenores su parecer.

La parte más corta del libro es la tercera, sobre el sacramento de la Eucaristía. Termina la obra con un breve resumen de todo el tratado y con la exposición de un recientísimo documento de Pío XII del 22 de septiembre de 1956 en que alude a una reciente opinión insostenible sobre la presencia de Cristo bajo las especies sacramentales, como si contuvieran sólo al Cristo del Cielo, con el cual las especies mantienen una relación esencial que llaman de continencia y presencia. Las especies tienen relación de continencia a Cristo que está en el cielo, pero no en cuanto está en el cielo, sino en cuanto está presente bajo las especies, como término de la conversión, que sucede a la substancia del pan y del vino, que contenían las especies.

Sin duda es éste uno de los mejores tratados sobre la Eucaristía. Quizá a veces le perjudica la misma abundancia y riqueza de doctrina, que es difícil sintetizar, principalmente para un estudiante. Muy bien honrada con este tratado queda la Universidad Gregoriana.—M. QUERA, S. I.

ARNALDICH, LUIS, O. F. M., *El origen del mundo y del hombre según la Biblia.* (Biblioteca del Pensamiento Actual 87).—Edic. Rialp, S. A., Preciados, 35 (Madrid, 1957) p. 519, cms. 19 × 12.

La Biblioteca del Pensamiento Actual presenta, incluído en la serie de sus publicaciones, este libro del P. Luis Arnaldich, catedrático de Sagrada Escritura en la Pontificia Universidad de Salamanca.

El mismo autor declara en el prólogo que la obra debe su origen a los

deseos, manifestados en 1954, por el director de la revista «La Quincena», de La Habana (Cuba), y a los artículos allí aparecidos. Por eso —sigue diciendo—, se notará desigualdad en la extensión de los temas, en el método de exposición, en la profundidad con que ha sido estudiado cada punto y en las características de la misma bibliografía. Eso explica también la existencia de ciertas repeticiones, ya que el plan primitivo no había sido reunir todos esos escritos dispersos en un volumen.

Hemos de confesar que el autor ha exagerado mucho los reparos a la obra en su autocrítica y que ha logrado ciertamente ofrecernos, de una manera copiosa y con patente sentido captador de las inquietudes intelectuales del mundo de hoy, sugerencias y soluciones sobre temas, delicados y trascendentes, del origen del mundo y del hombre según la Biblia.

La obra tiene tres partes: 1.ª Serie de capítulos o temas estudiados (p. 17-389); 2.ª Sección de notas (p. 391-482); 3.ª Breve apéndice con los recientes documentos pontificios más importantes sobre los temas de que trata (p. 483-515).

En la primera parte, el autor empieza por asentar la base indispensable de estudio, precisando cuáles son las posibilidades que ofrece la hermenéutica bíblica para la exacta interpretación de los primeros capítulos del Génesis. Trata, luego, detenidamente de la creación de las cosas y del hombre según el Génesis, del paraíso, de la tentación y caída, del juicio divino y la promesa del Redentor, de los patriarcas antidiluvianos, de la perícopa de los «Hijos de Dios» y las «Hijas de los hombres», y, finalmente, del diluvio. El lector que se interese por esos temas, los hallará aquí explicados abundantemente por quien se muestra gran conocedor de la materia y de las últimas investigaciones científicas sobre estas especialidades.

Después de la lectura de la obra, se presentan espontáneamente tres consideraciones. El autor administra hábilmente la teoría de la multiplicidad de documentos en la composición del Génesis (o Pentateuco) y no raramente ofrece como clave de serias dificultades la aplicación de estos principios. Se hubiera visto con gusto que se hubiera advertido alguna vez que no se trata de un principio cierto y demostrado, adquirido definitivamente, sino de una teoría, muy plausible ciertamente, pero que queda, al fin y al cabo, por demostrar, sobre todo cuando se baja a secciones muy particulares.

Algo parecido podría decirse sobre la aplicación frecuente del concepto del género literario, es a saber, que el hagiógrafo a veces no quiere decir lo que nos parece que dice o se ha de rebajar mucho lo que dice, por gracia del estilo que empleó. Aunque este principio exegético es válido y necesario; con todo, no se ha de perder de vista que la existencia, en un caso concreto, del género literario se ha de probar objetivamente por el estudio científico de las literaturas coetáneas y por el análisis cuidadoso del mismo texto. Querer aplicar esta solución indiscriminadamente allí donde hay una grave dificultad, trasluce el subjetivismo y desacredita el método mismo mal administrado, porque se intenta probar demasiado. Resultaría que no habría dificultad alguna en la Biblia que no pudiera solventarse fácilmente. Esa parece ser la tendencia que aflora en algunas de las páginas del libro.

Además, aparece también, a lo largo del pensamiento constructivo, el deseo de acercar el mundo moderno a los tesoros bíblicos, allanando dificultades. ¿Este empeño laudabilísimo no puede ofrecer el peligro de que se deseche en la interpretación bíblica, con lo superfluo y accidental, el oro

de la verdadera tradición? En este caso el remedio resultaría peor que el mismo mal que se pretende sanar.

Bajando más en particular a algunos puntos concretos, no vemos cómo el autor sagrado «compartiera la creencia común de sus connacionales sobre la realidad de las listas genealógicas» antidiluvianas y no fuera su intención afirmar la realidad de estos pormenores (p. 327). Muy vaporoso e inseguro nos parece admitir una cita implícita que resuelva la cuestión de los gigantes. Toda la razón, para admitirla, está en poder explicar satisfactoriamente esta perícopa. ¿Es esto suficiente? Queda por lo menos inseguro, mientras no se presenten razones más positivas. ¿Podemos afirmar que nosotros estamos en un tiempo privilegiado en que nos es posible resolver todas las dificultades, de cualquier género, que ofrece la Biblia? Atendiendo a otro apartado, no suscribiríamos que el autor sagrado no respalde con su autoridad la objetividad real de los pormenores que figuran en el relato del diluvio ni que él dé a esta catástrofe un sentido religioso, como si ella no lo hubiera tenido realmente en sí. No vemos que la fuerza de las razones alegadas lleven lógicamente a estas conclusiones.

Cuanto antecede no pretende quitar valor a este libro interesante y oportuno. La selección de la materia tratada, la delicadeza del asunto, la personalidad del autor y su noble esfuerzo por presentar verdaderos problemas e intentar su solución, con patentes muestras de copiosa erudicción y vasto conocimiento actual de los problemas, bastarían por sí solos para colocar a gran altura este libro.

Mención especial merece el aparato bibliográfico. La multitud de citas con que va acompañado cada capítulo descubre al verdadero maestro en estos sectores del trabajo científico. Además de ofrecerse magnífico material a los especialistas, se da posibilidad a los lectores de hallar adonde acudir, si les interesa, para completar cada punto particular desarrollado. Pero, en el balance de los testimonios, en notas y escritos, hallamos una desproporción cualitativa y númerica. Por una parte, no es infrecuente que se citen testimonios donde la sola autoridad del autor vale mucho más que el lugar citado; por otra, junto a cierta ausencia de bibliografía nacional, parece quiera introducirse de fuera algún magisterio, que no es ciertamente infalible.

Felicitamos muy sinceramente al P. Arnaldich por haber abordado para el gran público estos difíciles temas del origen de mundo y del hombre en la Biblia, que tanto interesan a nuestros días, y por habernos dado este denso conjunto de artículos, en la unidad obvia de un libro manual, al que deseamos crecida difusión y gran éxito.

Acaba de salir la 2.ª edición, casi intacta, de esta obra de Arnaldich. La rapidez de su publicación sólo ha permitido al autor señalar algunos trabajos científicos recientes sobre algunos puntos importantes. Pero el editor ha tenido la buena idea de poner esta vez las notas bibliográficas al pie de la página y no al final del libro, con gran complacencia de sus lectores eruditos. (Madrid, 1958) 508.—M. F.

SIEDLECKI, EDMUND J., *A Patristic Synthesis of John VI, 54-55*.—Saint Mary oft the Lake Seminary (Mundelain, Illinois, 1956) p. XI-298, cms. 15,5 × 23.

Se trata de una tesis para el doctorado en la Facultad Teológica Pontificia del Seminario de «Sanctae Mariae ad Lacum».

El tema de la tesis se concreta a los dos versículos 54.55 del cap. VI de San Juan. Los versos figuran al principio del trabajo en la traducción inglesa. Hubiera sido preferible transcribirlos principalmente en el original griego, con su equivalente latino e inglés.

Aunque el título corresponde a toda la tesis, no responde a la parte publicada. De hecho no ha publicado nada más que dos capítulos, el de San Agustín, como representante de la patrística occidental, y el de San Juan Crisóstomo y San Cirilo de Alejandría, representantes de la exégesis oriental. En la p. 195 empieza una tercera parte, que resume toda la tesis y las características de toda la exégesis patrística. El autor ha publicado, pues, lo más saliente y decisivo de su tesis. Termina con una bibliografía muy completa, que divide en fuentes, traducciones y diversas obras sobre San Juan y, en particular, sobre el cap. VI.

Esta tesis bien concebida y realizada viene a enriquecer la abundante bibliografía ya existente sobre el cap. VI de San Juan. Y confirma una vez más el contenido eucarístico del capítulo, siempre actual y siempre tema de nuevas investigaciones. A diferencia de otros autores extranjeros, que desconocen por sistema la bibliografía española, este autor merece nuestros plácemes sinceros por su universalidad. Abundan en él las obras inglesas, alemanas, españolas, francesas e italianas. Es una tesis que honra al autor y a la Facultad.—J. L.

STAUDINGER, JOSEPH, *Die Bergpredigt*.—Verlag Herder, Wollzeile, 33 (Wien, 1957) p. 369, 8.°, cms. 15 × 22.

El sermón de la montaña es tan importante para la investigación teológica como para la práctica de la vida cristiana. En él se plantean las últimas cuestiones sobre el sentido y la finalidad de la vida humana, y en él se bifurcan los caminos y los destinos de los hombres en el tiempo y en la eternidad. El autor se lamenta de que en la interpretación del discurso no reine completa unanimidad. La bibliografía reciente ofrece una impresión de confusión y perplejidad grande. Compárese el punto de vista de Staudinger con el que sigue J. Dupont en sus dos publicaciones últimas (*Les béatitudes, Le problème littéraire. Le message doctrinal.* Bruges, 1954. *Les Beatitudes. I. Le problème littéraire. Le deux version du Sermon sur la Montagne et des Beatitudes.* Louvain, 1958).

La exégesis tan diversa de un texto, al parecer, tan sencillo, proviene generalmente de los prejuicios con que se llega. Staudinger encuentra otro motivo: la falta de solidez y de recto método en la interpretación. Esto es tanto más lamentable cuanto que se trata aquí del verdadero sermón «del reino de Dios». Cada una de sus palabras, incluso la más sutil matización de su sentido, debiera ser santa para todos. El principal objetivo de Staudinger es dar el sentido de las palabras de Jesús y traducirlo sin falseamientos ni reconditeces. El planteamiento de las cuestiones particulares lo deja para excursus propios de especialistas.

Bajo el punto de vista exegético y doctrinal el libro es muy completo y útil. En el problema crítico de las fuentes y en el estudio literario de las mismas Staudinger se muestra muy conservador. Conscientemente se distancia de la imagen de la palabra de Jesús de la escuela crítico-literaria e histórico formal, evanescente y de contornos imprecisos. Al replantear la cuestión sinóptica ofrece una solución que descansa sobre la garantía de los testigos inmediatos. Las dos tradiciones de Mt y Lc ofrecen rectamente armonizadas una reproducción real del sermón de Jesús. Los autores que hoy se tienen por críticos, aun en el campo católico, no aceptan este punto de vista, como se puede ver en los libros arriba citados de Dupont y en las recenciones que han hecho de la obra E. Massaux en EphThLov 33 (1957) 747 s. y M. Zerwick en VerDom 35 (1957) 248-50. Tal vez Staudinger extrema el punto de vista conservador, como sus adversarios extreman el punto de vista crítico, apoyados frecuentemente en meras conjeturas e hipótesis, que pasan como las hojas de una otoñada. In medio virtus.—J. LEAL, S. I.

GALLINA, CÉSAR, M. S. C., *La Biblia para los niños.* Trad. del italiano por Cipriano Montserrat, Pbro. *Antiguo Testamento.* Con 44 ilustr. de J. Schrorr de Carolsfed, cuarta edición.—Edit. Luis Gili, Córcega, 415 (Barcelona, 1957) p. 320, cms. 13 × 18,5.

El estar este libro en su cuarta edición indica el éxito que ha tenido, por acomodarse perfectamente a la índole de los niños. Por una parte se ajusta su autor al texto sagrado del Antiguo Testamento, y por otra traza su narración de suerte que se acomode al lenguaje infantil con su colorido, y narrando sólo los episodios de mayor interés para ellos, Las láminas están muy escogidas, sobre todo en la edición especial a tres tintas, en papel satinado superior y láminas en offset a todo color. No faltan sus reflexiones y consejos, y al final de cada lección un cuestionario para maestros y catequistas, y aun al pie de la página, en letra cursiva, van textos bíblicos escogidos, como máximas que se graban en la memoria casi sin pensar. No podemos menos de recomendar libro tan acertado.—M. Q.

BÉVENOT, MAURICE, S. I., *St. Cyprien: The Lapsed, The Unity of the Catholic Church,* translated and anotated by... (*Ancient Christian Writers,* No. 25).—Longmans, Green and Co. (London, 1957) p. 133, cms. 22 × 14, 21 sh.

La colección Ancient Christian Writers, nacida en 1946 como empresa de la Universidad Católica de América (Washington), con el fin de poner al alcance de los católicos más cultos las obras de los Santos Padres, se ha convertido poco a poco en una empresa internacional, en la que siempre bajo la dirección de J. Quasten contribuyen colaboradores de todos los pueblos de habla inglesa. El número 25, que reseñamos, es la obra de un destacado especialista inglés en San Cipriano, el P. Bévenot, que en una breve introducción y en las abundantes notas que siguen al texto ha recogido el resultado de más de 20 años de investigación científica, comenzada con su tesis doctoral, *St. Cyprian's «De Unitate» chap. IV in the Light of the Manuscripts*

(Analecta Gregoriana 11) Roma, 1937. El estudio de los manuscritos del «De Unitate», entonces emprendido, ha llevado finalmente al P. Bévenot a pensar que San Cipriano retocó personalmente en una nueva edición el conocido pasaje del primado de Pedro, y que la razón del cambio hubo de ser el que en Roma se estaba interpretando la primera redacción como un reconocimiento del primado de Roma, mientras que San Cipriano no admitía el enlace lógico entre uno y otro primado. La traducción inglesa que presenta el P. Bévenot de las dos importantes obras de San Cipriano, rebasa el cometido de la alta divulgación, para convertirse en síntesis de un largo trabajo de investigación que ha ido abriendo nuevos caminos y que hoy se presenta ya formando un todo compacto.—F. RODRÍGUEZ, S. I.

SAN BERNARDO, *Obras completas*. Dos vols. Edición española preparada por GREGORIO DÍEZ RAMOS, O. S. B.—B. A. C. (Madrid, 1953-1955) p. XXXV-1.190; XIV-1.260.

A la Selección de Obras de San Bernardo, publicada en la misma B. A. C. por el P. Prado, O. S. B., siguen ahora los dos volúmenes de las Obras Completas del Doctor melífluo; aunque con toda propiedad no son completas las obras que en estos dos volúmenes se contienen, puesto que no están en ellos todas las cartas del Santo, sino solamente una selección. De todos modos, dada la finalidad de esta edición, creemos que bien merece el título que se la ha dado, puesto que las cartas omitidas son de poca importancia por tratarse de asuntos que hoy día no tienen el interés para el público, que ofrecen todos los demás escritos del Santo Abad de Claraval.

Ya existe de las obras de San Bernardo una edición completa castellana, debida a la incansable actividad literaria del P. Jaime Pons, S. J., y a la Editorial Casulleras de Barcelona. De todos modos siempre es bueno que tan excelentes obras abunden en el mundo literario y ascético.

Esta nueva edición la ha preparado el R. P. Gregorio Díez Ramos, de la Real Abadía de Silos, quien ha preferido conservar la elegante traducción del P. Adriano de Huertas, del siglo XVIII. Alabamos sinceramente esta decisión del P. Díez, pues con ello se revalora el mérito de las antiguas traducciones, algo desvirtuado por el criterio y crítica, que de ellas hizo el P. Prado en su prólogo a la edición de Obras Selectas de San Bernardo. Si entonces emitimos un juicio algo desfavorable, ahora nos complacemos en manifestar nuestra satisfacción al ver la nueva presentación de las Obras del Abad de Claraval.

Un sola cosa habríamos preferido: que el P. Gregorio Díez se hubiera animado a redactar una biografía del Santo, o pedido la colaboración de algún especialista. Cierto es que el P. Ribadeneira fué un modelo de estilo y de lenguaje, pero la crítica histórica del siglo de oro de nuestra literatura, ha quedado bastante atrasada respecto de nuestros tiempos.

También creemos que habría mejorado mucho el valor práctico de esta Obra, si el P. Díez hubiera intercalado aclaraciones, o mejor todavía, hubiera puesto bastantes notas que explicaran el contexto. Si el lector está familiarizado con la lectura de los Santos Padres y con la historia de la Iglesia medieval, podrá leer sin gran dificultad a San Bernardo; pero por poco que ignore ciertos pormenores de la Iglesia en el siglo XII tropezará frecuentemente con muchas alusiones, nombres, poblaciones, etc., cuyo significado o impor-

tancia no alcanzará a comprender. Esto ocurre principalmente en las cartas y en las múltiples alusiones que San Bernardo hace con frecuencia en sus sermones, a las circunstancias de su tiempo. No hay que olvidar que San Bernardo fué de esos hombres que llenan un siglo y son como el centro de él, de manera que todos sus hechos y dichos son como radios que salen del centro hacia la periferia.

Esperamos una bibliografía de San Bernardo, como parece que el P. Díez tiene en su ánimo de publicar. En una segundo edición de las Obras de San Bernardo seguramente que el traductor se ajustará ya a la edición crítica que Dom Leclercq va publicando con tanto esmero, aunque con la lentitud que requieren estos trabajos.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

VÁZQUEZ JANEIRO, ISAAC, O. F. M., *Las negociaciones Inmaculistas en la Curia Romana durante el Reinado de Carlos II de España (1665-1700).*— (Madrid, 1957) p. 215, cms. 15 × 20.

En general, se puede decir, como observa el autor de la presente monografía (p. 7), que los historiadores se han preocupado de la historia y desarrollo de la controversia de la Inmaculada Concepción durante los reinados de Felipe III (1598-1621) y Felipe IV (1621-1665) de España, sobre todo, hasta la obtención, en 1661, de la bula Inmaculista de Alejandro VII, «Sollicitudo omnium Ecclesiarum». En cambio, apenas se ha ocupado nadie de los trabajos realizados durante el reinado del débil Carlos II. Así, pues, el autor trata de llenar este vacío, presentando una relación de la labor realizada por España desde que Carlos II, niño de tres años, inició su reinado bajo la regencia de su madre, D.ª Mariana de Austria, en 1665, hasta su muerte en 1700.

Esta labor, como se expone en la presente monografía, parte de la base del gran triunfo, obtenido con la bula «Sollicitudo», que constituye doctrinalmente la base de la declaración dogmática del dogma de la Inmaculada, y es llevada sucesivamente por el Cardenal Nithard (1669-1681), Francisco Bernal de Quirós (1682-1686) y Luis Francisco de la Cerda (1687-1696). Y en realidad se puede afirmar que no fué estéril sino por el contrario fecunda en buenos resultados.

En efecto, como sintetiza el mismo autor (p. 149), obtúvose «la defensa del juramento concepcionista en la Universidad de Nápoles, la revocación de la condenación del Oficio Parvo de la Inmaculada, la suspensión de la censura de la obra inmaculista *Mística Ciudad de Dios,* el uso del título de *Inmaculada Concepción,* y, sobre todo, la extensión y ampliación del culto litúrgico de la fiesta de la Inmaculada a toda la Iglesia». Esto último se alcanzó por medio de la publicación por Inocencio XII, en 1696, del Breve «In Excelsa», al que algunos tratadistas, como Le Bachelet, dan tan poca importancia, que ni siquiera lo mencionan, pero que indudablemente significa un paso adelante en el desarrollo de las controversias inmaculistas.

El trabajo está realizado con verdadero equilibrio histórico sobre una base de abundante documentación. Por esto juzgamos que es una aportación positiva al conocimiento de las controversias en torno a la Inmaculada Concepción.—B. LLORCA, J. I.

TRIANA, ALBERTO J., *Historia de los Hermanos Tres Puntos. Origen, expansión, organización, proselitismo, doctrina, objeto, acción, historia y condenación de la Masonería.*—Libr. Edit. Santa Catalina, Brasil, 802 (Buenos Aires, 1957) p. 286, cms. 14 × 19,5.

Obra de particular interés para orientarse sobre el origen, desarrollo, organización y actividades de la masonería en todo el mundo. De particular utilidad juzgamos los primeros apartados sobre lo que podemos designar como prehistoria de la Masonería, y sobre su primera institución y desarrollo.

Por otro lado, por estar escrita la obra en la Argentina, se dedican dos apartados especiales a este objeto, el primero versa sobre la acción de la Masonería en la Argentina, y el segundo, titulado «Desagravio a San Martín», trata de probar, y aduce para ello abundantes documentos y toda clase de pruebas, el catolicismo ferviente del gran héroe de la independencia argentina, por lo cual se concluye que de ningún modo perteneció a la Masonería.

El autor se muestra bien informado de las intimidades y de todos los resortes empleados por las sociedades secretas en su actuación. Sin embargo, echamos de menos la serenidad y armonía, que son las armas más eficaces en manos de un historiador, que, por encima de todo, debe ser objetivo. El lector se percata muy pronto de cierto énfasis y apasionamiento que aparece a lo largo de toda la obra, por lo cual fácilmente se pone en guardia contra la tesis que se defiende. En realidad es una lástima, pues la abundante documentación que se aduce pierde por este motivo gran parte de su eficacia; pues, siendo el autor, en el fondo, objetivo, aparece fácilmente todo lo contrario, y aun seguramente generaliza muchas veces las cosas sin darse cuenta y buscando la máxima objetividad. Por esto exhortamos a los lectores a que, teniendo presente esta característica de la obra, no la rechacen como apasionada o tendenciosa, sino que atiendan exclusivamente a la parte documental y positiva que contiene.—BERNARDINO LLORCA, S. I.

TORQUEMADA, JUAN DE, O. P., *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas (Defensa de los judíos conversos).* Ed., introd. y notas por N. LÓPEZ MARTÍNEZ y V. PROAÑO GIL. (Public. del Semi. Metrop. de Burgos. Serie 1.ª, v. II).—(Burgos, 1957) p. 150, cms. 17 × 24.

La presente publicación viene felizmente a engrosar la literatura moderna existente en torno al problema de la Inquisición española y los conversos judíos. Recordamos en particular la interesante obra publicada hace poco por el mismo N. López Martínez: *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica,* (Burgos, 1954). El centenario reciente de San Vicente Ferrer, que tanto trabajó por la conversión de los judíos ha contribuído evidentemente a aumentar estos trabajos de investigación. Así, pues, recibimos con verdadera satisfacción este nuevo esfuerzo por contribuir a ilustrar la historia religiosa del siglo XV, particularmente en España. Además, este *Tratado,* compuesto por Juan de Torquemada, contribuirá positivamente a dar a conocer la actividad literaria de este gran teólogo.

En la introducción obra de don Nicolás López Martínez ante todo, se da conocer la gran figura de Juan de Torquemada, consejero de los Papas y teólogo de los Concilios de Florencia y de Basilea, y cómo llegó a ser designado, *Defensor de la fe,* pues, como sintetiza el autor en aquellos

tiempos de dudas y vacilaciones «cuando los juristas tienen frente a sí a los legistas y los teólogos sienten el mareo del nominalismo; cuando la política se enturbia en Europa y la misma autoridad pontificia se tambalea, Torquemada se siente seguro, tiene un gesto y una palabra exacta, una actitud rectilínea».

Ahora bien, para comprender la significación de este *Tractatus* en defensa de los judíos conversos, el autor presenta una imagen viva y palpitante de la situación de los falsos judíos conversos de mediados del siglo XV. Más aún; como la ocasión de este tratado fueron los acontecimientos de Toledo de 1449, de los que originó una intensa campaña contra los judíos conversos, se nos presenta una breve descripción de estos sucesos y particularmente de la campaña literaria que se siguió, a la cual pertenece particularmente el *Defensorium unitatis christianae,* de Alonso de Cartagena, que va dirigido contra los judíos conversos.

Ahora bien, en medio de esta agitación general, compuso Torquemada su Tratado en defensa de los judíos conversos, que más exactamente es un alegato contra los adversarios de los conversos, a quienes designa como Madianitas e Ismaelitas. En realidad, pues, no es una defensa directa y positiva de los conversos judíos, sino únicamente una refutación de las múltiples razones que aducían contra ellos sus adversarios. En medio de la confusión, en que se hallaban las opiniones de aquel tiempo, no carece de interés el escuchar las palabras de uno de los hombres más significados de la época. Ciertamente sus palabras son eco fiel del ambiente que se respiraba entonces en la curia pontificia, donde los mismos conversos judíos ejercían un gran influjo.

A continuación se transcribe, conforme a las normas corrientes en nuestros días, el *Tractatus* de Torquemada.—B. Llorca, S. I.

Marchi, Giuseppe de, *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956.* (Sussidi eruditi, 13).—Edizioni di storia e letteratura, Vía Lancelloti, 18 (Roma, 1957) p. XVIII-283, cms. 25 × 17.

Este tomo erudito de Mons. Giuseppe De Marchi, oficial de la Secretaría de Estado y Profesor de Historia de la Diplomacia en la Pontificia Academia Eclesiástica, va dedicado al Papa, y precedido de un diálogo de S. E. Mons. Antonio Samoré, arzobispo titular de Tirnovo y secretario de la S. C. de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios. Oportunamente esta obra viene a continuar los egregios trabajos de Biaudet, que nos dió las Nunciaturas apostólicas permanentes hasta 1648, y de Karttunen, quien continuó la obra hasta 1800. En el siglo XIX la diplomacia pontificia tomó un vuelo extraordinario después del período de paralización provocada por Napoleón I, que culminó en 1809 con la deportación de Pío VII y de su Pro-Secretario de Estado el cardenal Bartolomé Pacca. Esta reorganización se vió enaltecida cuando en 1815 el Congreso de Viena reconoció a los Nuncios Apostólicos el derecho consuetudinario del decanato en el Cuerpo Diplomático. La transformación de la Secretaría de Estado fué iniciada por Gregorio XVI en 1833, reformada de nuevo por Pío IX y más tarde por Benedicto XV, que concedió el título de Internuncios Apostólicos a los que representaban al Romano Pontífice sin el grado de Nuncios Apostólicos. Ultimamente aparece en este libro la vasta extensión que ha tomado la Nunciatura Apostólica durante el pontificado anterior de Pío XII.

Comienza el libro con la lista de los Papas de este período. Sigue la lista de los que han ocupado la Secretaría de Estado y luego la recensión de los de la Secretaría de la S. C. de los Asuntos eclesiásticos extraordinarios, para terminar este preámbulo con los sustitutos de la Secretaría de Estado. Todo el tomo restante está dedicado a dar la lista de los Nuncios Apostólicos hasta 1956, con la fecha exacta del nombramiento, la duración oficial de la misión diplomática, y toda una serie de anotaciones, muy oportunas, como el lugar y fecha de su nacimiento y las vicisitudes principales de cada período de nunciatura. Para ello sigue el orden alfabético de los Estados: comenzando en la *A* por la Argentina y terminando en la *V* con Venezuela. Completa el volumen una serie de índices muy oportuna. Sólo plácemes merece el autor del libro.—M. QUERA, S. I.

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P., *Teología Moral para seglares*.—B. A. C. (Madrid, 1957) p. XV + 823.

Con alborozo y agradecimiento al ya renombrado profesor de la Pontificia Facultad del Convento de San Esteban hemos recibido este libro. No desmerece de los que la B. A. C. nos ha presentado ya del mismo autor: *Teología de la perfección cristiana* y *Teología de la salvación*.

Y tanto más hemos de agradecer al P. Royo su trabajo cuanto más falta hacía su libro y cuanto más es «ardua tarea» la que ha emprendido, según la llama él mismo con sobrada razón.

El presente libro merece bien el título de Teología moral para seglares así por su fondo como por su forma. En cuanto al fondo justifica tal título el haber dedicado especial atención a los problemas que se le presentan al seglar que quiere vivir la vida moral cristiana; no es menester decir que el autor no descuida la doctrina general perfectamente aplicable a todos antes precisamente en ella enmarca los problemas especiales.

En cuanto a la forma, quizá sea el primer libro de Moral escrito en España de cara a los seglares y no de cara a las escuelas y confesores. Ha tomado de la escolástica cuanto pudiera proporcionar claridad y solidez a la exposición, añadiéndole cuanto pudiera significar vida y aun sentimiento, magnífico vehículo de la verdad y más de la verdad que ha de ser particularmente amada porque ha de ser particularmente vivida.

No ha seguido el autor los senderos de los querigmáticos, hoy en boga y muy discutidos en el caso; pero no ha dejado de incluir varios tratados dogmáticos más relacionados con la Moral, como la gracia, los dones del Espíritu Santo, la teología de cada una de las virtudes. Esto se ha hecho con tal amplitud que quizá parezca excesivo a quienes creen que en el ambiente actual de especialización no conviene traer a la Moral cuestiones dogmáticas que se suponen estudiadas en otros tratados. Para poner un ejemplo, quizá no crean propio de una Moral para seglares exponer en varias páginas el análisis del acto de fe. Lo que sí nos parece de todo punto digno de alabanza es que nos dé del Dogma lo suficiente para la vivificación de la Moral y no nos haga vivisecciones que la matan.

Pasando al contenido del libro, después de unas páginas de Introducción general, se dedican 218 a la Moral fundamental. Empieza luego la Moral especial, enfocada desde el ángulo de las virtudes, sin omitir los vicios opues-

tos. Este amplio tratado nos lleva hasta la página 725. Finalmente nos brinda un último y magnífico capítulo de Deberes profesionales—con 14 profesiones, desde el gobernante hasta el labrador, pasando por los médicos, juristas, técnicos, artistas, escritores, comerciantes, etc.—. Este capítulo y cada profesión están presentados en forma más bien esquemática de modo que viene a constituir un plan de vida profesional de gran utilidad.

Un libro de esta índole por necesidad ha de ofrecer a los especialistas una serie de temas más o menos discutibles, en los que no podemos ahora detenernos. Pero aun disintiendo del autor en algunos puntos particulares —en los que no deja él de manifestar noblemente las opiniones contrarias— creeríamos faltar a uno de nuestro deberes si no recomendáramos este libro como utilísimo para la formación de los seglares que deseen vivir una vida auténticamente cristiana y formar opinión recta en tantos asuntos de esa conciencia atropellada con frecuencia por la inconsciencia de muchos.

En resumen: exposición clara y viva e interesante; doctrina sólida; presentación y solución de los problemas de todos los tiempos y en particular de los de momento actual. Todo ello nos obliga a agradecer al P. Royo su magnífico trabajo y a desear que se difunda su libro entre los muchos cristianos que se preocupan hoy por su formación humana y religiosa.

Del mismo libro acaba de salir el tomo II, *Los Sacramentos*, con 731 páginas. Las características de este segundo tomo son las mismas que las del primero. Solamente una variación ha introducido el autor. Ha añadido una serie de cuestiones que no pertenecen a un tratado de Moral para seglares, sino que se dan de cara a los eclesiásticos. Le ha movido a ello la «calurosa acogida» que ellos han dispensado al primer tomo y el deseo de que también ellos pudieran utilizarlo como a ellos destinado. Sin duda a algunos les complacerá esta pequeña reforma. Otros tal vez hubieran preferido que se hubiera conservado nítida la línea primera sin ninguna clase de hibridismos.

De todos modos y prescindiendo de este pormenor no dudamos de que el presente tomo será recibido con el mismo entusiasmo y merecido favor que el primero y no menos que él contribuirá al mejor conocimiento y práctica de la vida cristiana.—J. M. V.

FERNÁNDEZ REGATILLO, EDUARDO, S. L., *Casos canónicos*. Edición segunda refundida, t. I *Normas generales. Personas*.—Edit. Sal Terrae (Santander, 1957) p. 686, cms. 16 × 22.

Por fin el buen P. Regatillo, en sus múltiples ocupaciones, ha encontrado huelgo para publicar esta nueva edición tan esperada de sus *Casos de Derecho Canónico*, que salió en 1931, y estaban completamente agotados. No ha sido una mera reinmpresión de aquéllos, con los retoques necesarios, por las nuevas declaraciones y resoluciones salidas de Roma desde entonces. Aunque los primeros casos son los mismos, ya en el n. 5 comienzan los casos nuevos, y no podía ser de otra suerte, pues este del n. 5 se refiere a una ley de la S. C. de Ritos de 1955. Siguen luego nuevos casos con sus soluciones hasta el n. 10, que es el 7 de antes. Los casos relativos al cómputo del tiempo son nuevos o modernizados. Es curioso el hecho de que el caso 8, *Vigor del precepto*, es precisamente la primera consulta que se resuelve en «Sal Terrae» de febrero de 1958, lo que demuestra cómo han ido enlazándose los

casos antiguos con los nuevos, y éste de «Sal Terrae» salió antes en el tomo, por tener que aguardar turno en la revista las respuestas a consultas, por las muchas que le llegan al P. R., y resuelve siempre con tanta claridad y acierto.

No vaya a creerse que los casos publicados en 1931 se reimprimen ahora como estaban, sin atender a lo establecido posteriormente. Al contrario, basta comparar el 18 de ahora, que es el 13 de antes, y se verá los retoques y añadiduras. Después siguen muchos casos nuevos de la materia de *rescriptos*, entre los cuales figura uno del P. Lodos, lo cual se repite de cuando en cuando. Así en los nn. 26, 30, 32, etc. Algo así sucedía también en la edición anterior, en que aparece el n. 25 con la firma N. C. Pero no puede negarse que, moralmente hablando, la casi totalidad de los casos con sus soluciones son del P. Regatillo, si bien algunos números no llevan firma, sin duda porque son exposiciones de doctrina, sin solución de caso.

Auguramos a estos *Casos* una máxima difusión, tanto más que son pocos los moralistas que en España publican tomos de casos. Los mismos del P. Ferreres a esta fecha resultan anticuados.—M. Quera, S. J.

Ringel, Erwin y Van Lun, Wenzel, *La Psicología Profunda ayuda al sacerdote*, Prefacio del Dr. Niedermeyer. Trad. por Constantino Ruiz-Garrido (Colección «Psicología, Medicina, Pastoral» XVI).—Edit. FAX (Madrid, 1957) p. 180, cms. 20 × 14.

En este libro se recoge una serie de conferencias dadas por los autores bajo el título de «Importancia de la Psicología Profunda para el ejercicio de la labor pastoral» y que suscitaron gran interés y simpatía en el medio sacerdotal. Efectivamente, la obra es utilísima no digo para instruir al sacerdote en estos temas (para lo que no basta un librito), sino para iniciarle, desplegando ante sus ojos un campo de posibilidades para su apostolado, que no debe despreciar.

El título tal vez sea pobre, pues más de uno podrá creer que el libro se limita a desarrollar retóricamente lo que el título vagamente sugiere. En realidad el contenido es denso y resumen de mucha ciencia y experiencia.

Tras un capítulo inicial en que se sintetizan las principales ideas de la Psicología Profunda —que el perito apreciará más que el no iniciado, por la claridad y concisión con que se comparan las tres escuelas de Freud, Adler y Jung— se establece la actitud que el sacerdote ha de adoptar ante la nueva rama de la Psicoterapia. Hay problemas que el sacerdote ni sabía ni sabe cómo resolver (masturbación de jóvenes, onanismo en los matrimonios, fracasos en el amor al prójimo) y que pueden ser curados, o al menos aliviados, con la nueva técnica. Más aún, es posible que el sacerdote, por ignorar esta ciencia del inconsciente, fomente ingenuamente represiones de gran envergadura, bloqueos anímicos de toda clase; y aun cabe que tachando al Psicoanálisis de pansexualismo sea él todavía más pansexualista, p. ej. interpretando *siempre* la masturbación como falta de voluntad frente a lo sexual, cuando tal vez no haya en el fondo más que una protesta contra el trato recibido en la familia, u otra causa similar (siendo imposible el remedio mientras no se quite la verdadera causa).

Los autores propugnan la colaboración entre sacerdote y médico (como ellos mismos vienen realizándola). No puede, por un lado, el sacerdote aban-

donar la zona fronteriza entre la medicina y la religión; pero, por otro, es sumamente delicado que intervenga él solo, tanto si no es médico —es claro— como si lo es (por la dificultad de resolver dignamente la transferencia). Se impone, pues, la colaboración.

Los capítulos dedicados a la psicología de la fe y la incredulidad, al análisis de un estado histérico crepuscular y de una neurosis obsesiva son magistrales. Varios casos extensamente expuestos y minuciosamente analizados muestran bien a las claras, por un lado la pericia de los autores en estas materias, y por otro, la utilidad que su conocimiento puede prestar al director de almas que ignore la Psicología Profunda. Claro que la prudencia debe imponerse en el lector, no lanzándose sin preparación por esos derroteros, y menos creyendo que se trata de cosas fáciles. Los autores ya advierten honradamente que eligen casos claros y que la terapéutica resulta algunas veces infructuosa (por llegar demasiado tarde, como sucede en otras enfermedades) o menos eficaz de lo que se esperaba; pero sólo la posibilidad de aliviar a los que sufren, o devolver la libertad a los que creen pecar necesariamente, justifica en el sacerdote el estudio de estas materias.

Se trata, pues, de un libro muy recomendable para todo el que se dedica a la labor pastoral y para todo psicólogo interesado en estos temas.—A. ROLDÁN, S. I.

ROLLET, HENRI, *L'Action Sociale des Catholiques en France, 1871-1914*. Tomo II.—Desclée de Brouwer et C.ie, 22, Quai au Boi (Bruges, 1958) p. 403, cms. 16 × 23.

Magnífica obra nos presenta Rollet en estas páginas. Enorme trabajo supone el recoger en apretado haz de capítulos innumerables doctrinas y hechos sobre las actividades sociales más variadas. Parece como si el autor tuviera muchísimo empeño en que no se le escapara el más mínimo conato social. Desciende por lo mismo a cosas que al parecer pudieran reputarse minuciosas dentro del tema general que pretende exponer. Sin embargo, debe advertirse que las actividades pequeñas relativamente al ámbito de toda una nación son, en su conjunto, las que han formado un clima y han obtenido por fin el mejoramiento social de la nación entera. Son como las distintas plantas de un valle que le dan frondosidad por su conjunto.

El sinnúmero de asuntos sociales de que trata el autor nos pondría en aprieto si debiéramos enumerarlos todos. Citaremos los más significados en torno de los cuales se pueden encuadrar los otros fácilmente. Da comienzo el presente tomo por la historia de los movimientos generales de carácter social, v. gr. Acción Católica, «Le Sillon», Grupos de estudio, Semanas Sociales, etc. Todos ellos se examinan también con relación al Episcopado y a las directrices de la Sante Sede. La familia, con toda la serie de las innumerables obras sociales que la han protegido, va pasando en nutridos capítulos. El trabajo tanto urbano como rural y marítimo nos presenta las múltiples actividades de cooperativas, sindicatos y otras obras para la solución de sus problemas prácticos. Finalmente la acción del Estado es estudiada en todas sus facetas.

Toda la historia de esta acción social católica se desarrolla desde 1871 hasta 1914, o sea antes de la primera guerra europea. Su valor, aunque es en

gran parte histórico sobre todo, no deja de contener mucha y sana experiencia, que nos debe ayudar actualmente; y además mucha y sana doctrina, que debe estar siempre presente en las actividades del verdadero apóstol social cristiano. Cuando aparezca el tomo correspondiente a las actividades posteriores a la primera guerra tendrá, en mayor grado, el interés de algo contemporáneo vivido por nosotros y más acomodado a la acción presente En su finalidad histórica la obra es excelente y creemos que en su género es insuperable.—VILACREUS.

LEONARDI, PEDRO, *La Evolución biológica.* Traducción por Bermudo Meléndez.—Ediciones Fax, Zurbano, 80 (Madrid, 1957) p. 408, cms. 25 × 17, 150 ptas.

Me es grato presentar esta obra del ilustre profesor de la Universidad de Ferrara, traducida por el catedrático de Paleontología de la Universidad de Madrid, dos figuras cuyo sólo nombre basta para recomendar la obra.

Expone el libro con gran competencia el candente tema de la Evolución, dividido en dos partes: la Evolución y la Teleogénesis, asunto este último muy acariciado por el profesor de Ferrara.

A los argumentos biológicos y paleontológicos en que se funda la teoría de la Evolución dedica dos capítulos objetivos, otros dos tratan del origen de la vida y del hombre y, por fin, otros dos versan sobre las hipótesis excogitadas para explicar el fenómeno de la Evolución. En la segunda parte expone los hechos del finalismo en vegetales y animales y las razones que abogan por la causalidad en contra de la casualidad.

En cuanto a su actuación y utilidad baste decir que la Evolución penetra la entraña de la Cosmología biológica y es un presupuesto necesario para el tratado de *De Deo Creante* de la Teología, de suerte que es un tema con el que forzosamente han de tropezar los eclesiásticos.

La garantía científica y católica de ambos profesores hace sumamente recomendable esta obra al público español y americano porque el autor, admitiendo la hipótesis evolucionista, se muestra sumamente prudente y objetivo, dando, sí, los datos que suministra la ciencia, pero guardándose de hipótesis aventuradas.

Se trata de una verdadera traducción del original italiano (1950), mejorada con otras figuras (175) y algo ampliada en el origen del hombre, Neolamarckismo y teoría del resorte de Crusafont; asimismo la Bibliografía ha sido ampliada con otras aportaciones, sobre todo españolas. Cierran esta magnífica obra tres índices: de materias, de figuras y el sistemático.

Resulta especialmente recomendable por la claridad, competencia y prudencia que caracterizan al profesor Leonardi y a su digno adaptador.

Unicamente hubiéramos deseado alguna alusión a los débiles argumentos de los fixistas y una indicación de sus principales obras en gracia de la imparcialidad, y un más moderno modo de presentar las citas bibliográficas al estilo de la *Sacrae Theologiae Summa* de la B. A. C.—A. ZULUETA, S. J.

ZULUETA, ADRIÁN, S. J., *Nociones de Antropología.*—Ed. Razón y Fe (Madrid, 1957) p. 271, cms. 20 × 14, 25 fig.

El fin que se propone el autor en este libro lo consigue plenamente. Se trata de unas nociones de Antropología «dirigidas ante todo a los semina-

ristas, como preparación a sus estudios de Filosofía y Teología, y a las personas cultas que brevemente y con claridad deseen conocer el fenómeno humano» (p. 5).

El libro tiene tres partes: Antropología Física, Comparada y Prehistórica. En la primera, que es la más esquemática y pobre en datos, se exponen los principales caracteres osteológicos, morfológicos y fisiológicos del hombre. En la segunda se compara, por un lado, el hombre con los antropoides en sus caracteres morfológicos y psicológicos; y, por otro, unas razas con otras. En la tercera se estudian principalmente el problema del origen y antigüedad del hombre.

El libro es claro, aunque en su primera parte requiere tal vez, por su esquematismo, la explicación del profesor. La bibliografía que emplea el autor la va citando a lo largo del libro (cosa no tan usada en los libros de texto) y puede servir al lector para ampliar conocimientos. Sólo cabe notar que la figura 5.ª (p. 34) no es original de Andérez, como parece indicar el autor.

El autor se inclina al evolucionismo en cuanto al cuerpo del hombre, y a la posibilidad de que la lejana preparación somática del mismo alcanzara el Mioceno con unos 12 millones de años por lo menos.

Es, pues, un libro de texto a todas luces recomendable para las «Cuestiones Científicas de Antropología» relacionadas con la Filosofía, que se enseña en las Facultades Eclesiásticas.—A. ROLDÁN, S. I.

BICHLMAIR, JORGE, S. J., *Jesús el varón ideal.*—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 188, cms. 19 × 13,5.

Con admirable claridad y concisión expone el propio autor el fin que se ha propuesto con este libro: «Durante los últimos decenios ha ido apareciendo una serie de libros de relevante mérito sobre Cristo. Todos se han propuesto hacer resaltar la grandeza excepcional y la riqueza íntima de la personalidad humano-divina del Señor. El Hijo de Dios se encarnó como varón. La riqueza y la hermosura de su naturaleza humana sólo la vemos en toda su plenitud —en cuanto nos es naturalmente posible— cuando, con mirada escrutadora, percibimos a la vez en Él los típicos rasgos viriles. Tales rasgos existen y son más numerosos de lo que a primera vista se podría sospechar. Es lo que me he propuesto destacar...» (Prólogo).

Por tanto no se trata de una vida histórica de Cristo lo que nos ofrece, sino una fotografía de su alma, de su carácter. Pero ¡es tan amplia la personalidad de Jesús! Por esto se enfoca a una sola faceta: su virilidad. ¡Jesús presenta un carácter varonil!

No dudamos de que a muchos hará un bien extraordinario este libro; a aquellos que quizás equivocadamente han rechazado ciertas formas de culto a Cristo (como es la devoción al Corazón de Jesús) por parecerles femeninas o afeminadas. Aquí aprenderán a conocer al verdadero Cristo y descubrirán cuánta virilidad encierra aquel Corazón lleno de amor a los hombres.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

MARTÍNEZ, LUIS M.ª, ARZ., *Camino Regio del Amor.*—Ed. Studium (Madrid, 1956) p. 215, cms. 19 × 13,5.

En la colección *Tolle et Lege* de las Ediciones Studium ha publicado ya ocho volúmenes el hasta hace poco Arzobispo de México. Todos están impregnados de unción y movidos por un ardiente celo del bien de sus ovejas. Como buen Pastor quería darles pastos abundantes y sólidamente alimenticios.

En este libro toca el tema del amor como móvil de nuestra vida y como medio eficacísimo para realizar la entrega total que debemos de nuestro ser a Cristo Jesús, que tanto nos ha amado. Aun cuando amamos a Cristo, «no lo amamos, dice, de esta manera exclusiva que el amor exige ni de esa manera total que es indispensable para el amor. Por eso pienso que ante todo y sobre todo debemos poner en nuestra alma el fundamento profundo y solidísimo del amor».

Y creemos que lo logra. Porque va exponiendo algunos de los puntos que el amor sugiere a las almas y la manera de vivir esta vida de amor. El amor es felicidad para el cristiano que puede aquí en la tierra consolar a Cristo. Y en el amor hallará él mismo consuelo y fecundidad en sus obras. El amor es el que suaviza el desprendimiento, la humildad, la pobreza, la pureza, la obediencia y el sacrificio; en el amor se halla la fuerza necesaria para seguir la vida de oración y espiritual en sus tres fases de purgación, iluminación y unión. Todo esto va expuesto con sencillez, con unción y con el verdadero amor que el autor desea inculcar. A las letras acompaña el espíritu.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ESTEBAN ROMERO, ANDRÉS AVELINO, *Predicación viviente al día. Teología y Predicación, Una controversia teológica y una reacción pastoral.*—Public. «Hogar Sacerdotal», Conde de Romanones, 1, 4.º (Madrid, 1956) p. XI-378, cms. 21 × 15,5.

El Dr. Avelino, infatigable director de la sección bibliográfica del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez, hace años que va trabajando en el tema de la Teología kerigmática o de la Predicación. Ahora ha reunido en un denso tomo todo el material que puede servir a los Sacerdotes para enterarse de este movimiento moderno y al mismo tiempo orientarse y aprovecharse de él.

Con mucha justicia comienza por distinguir entre la «Teología Nueva» y la «Teología de la Predicación»; la primera es reprobable y la condenó ya Pío XII en la «Humani Generis»; la segunda tiene mucho de laudable y aprovechable.

Las 153 primeras páginas del libro se dedican a la teoría, es decir, a presentar el tema y desarrollarlo magníficamente con amplitud y precisión. Aquí encontrará el Sacerdote todo cuanto pueda desear sobre este tema moderno; se ahorrará leer mucha literatura fragmentaria, dispersa en multitud de revistas y libros. Hay que agradecer al Dr. Avelino el trabajo que se ha tomado para facilitar al clero español el conocimiento de una materia tan viva y de actualidad. Planteados los problemas y expuestos los diversos criterios, los escollos y las soluciones a las dificultades, se puede sacar todo el partido posible de este movimiento dentro del campo católico. Por nuestra parte nos permitimos hacer una sencilla observación: creemos que el punto peligroso de este movimiento está más en los jóvenes que en los maduros. Se corre el riesgo de que los profesores de Teología noveles quieran enfocar las clases

por la corriente kerigmática (que también coincide en parte con la llamada Teología Pastoral) y se descuide la profundización del Dogma que da el estudio por el método escolástico, árido, sí, pero extraordinariamente sólido y básico. Sin él el estudiante de Teología se quedará sin Teología y sin Predicación.

A partir de la página 157 la obra se convierte en un Enquiridion de documentos sobre la predicación, comenzando por el Concilio de Trento, el Derecho Canónico y siguiendo luego por los Sumos Pontífices a partir de León XIII. La parte más extensa la llena el anterior Sumo Pontífice, que tanto habló al mundo y particularmente a los Sacerdotes.

Una vez más hacemos constar nuestra complacencia por este libro y felicitamos al Dr. Avelino Esteban Romero por la labor que en él ha puesto y por lo bien que ha logrado su intento. Recomendamos su lectura a los Sacerdotes y aun a los Seminaristas.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Un Trapense pregunta: ¿En qué consiste el mal? A los bachilleres de Colegios católicos.*—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 91, cms. 9 × 17.

Muchos, por no decir la mayor parte, de los lectores se equivocarán al leer el título de esta obrita. Pensarán sin duda que el P. Raymond va a explicar, con su acostumbrada originalidad norteamericana, el llamado «problema del mal»: ¿por qué existe el mal en el mundo? ¿Cómo puede Dios permitir tantos males de orden moral?

Pues no; el mal que examina el célebre trapense es otro, muy importante también y quizás no menos misterioso. Examina la situación privilegiada de tantos jóvenes (nosotros añadiríamos: de ambos sexos) que nacidos de padres católicos, en ambiente católico, educados en una escuela católica, metidos dentro de un ambiente bueno, terminan sus estudios de segunda enseñanza y pasan a la universidad o a la vida social sin que en ellos se trasluzcan los efectos de aquella larga y sólida formación. Esos jóvenes se comportan igual exactamente que aquellos otros formados en colegios laicos o no católicos.

Ante este hecho el P. Raymond afirma: «¡Aquí hay algo que no va bien!»; y a continuación formula la pregunta: «¿En qué consiste el mal?»

Con esto queda bien entendido el sentido del título de la obra y también su fin: plantear un problema a los jóvenes recién salidos del colegio, ofrecerles los puntos para un examen de conciencia y presentarles un plan de vida interior que ellos mismos se impondrán si han seguido con buena voluntad la lectura de estas páginas.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

VAN HOUTRYVE, IDESBALD, O. S. B., *En el Espíritu de Cristo.*—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 79, cms. 13,5 × 19,5.

Monje de Mont César (Bélgica) el P. Houtryve se dedica al apostolado de la pluma con la publicación de obras ascéticas, en gran parte dirigidas a los Sacerdotes. Pero algunas tiene para el público en general.

Con todo han de ser almas algo avezadas en temas ascéticos las que quieran sacar todo el provecho posible de estas obras, que no son meramente

composiciones ocasionales, sino tratados pensados con detención y bellamente compuestos.

En el Espíritu de Cristo contiene nueve capítulos, en los que se habla del espíritu de independencia y sumisión, de recogimiento, de unidad, de sacrificio, de discreción, de verdad, de simplicidad, de libertad, de serenidad y de paz. Todo un programa de santificación interior.

Este librito puede ser muy útil para temas de meditación.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

KOCH, ANTON, S. J. y SANCHO, A., PBRO., *Docete, VI El hombre en la Vida Social; VII La Vida del Hombre.*—Editorial Herder (Barcelona, 1955, 1958) p. 576 y 528, cms. 15 × 22.

Ya hemos ido presentando los tomos anteriores de esta importantísima biblioteca de predicación, que la Editorial Herder viene dando a luz ininterrumpidamente y que el infatigable Canónigo de Mallorca, Dr. Antonio Sancho, ofrece al público español con las debidas acomodaciones.

En los tomos anteriores se expuso todo cuanto relacionaba al hombre con Dios, ya con el estudio directo del mismo Dios, de Jesucristo (Hombre-Dios) y de la gracia que eleva al hombre a la dignidad de hijo de Dios, ya más en concreto con el examen detenido de las relaciones del hombre con Dios en la vida cotidiana (oración, tentaciones, pecado, etc.).

Los dos tomos, VI y VII, se refieren al hombre frente a la vida, o mejor dicho al hombre metido dentro de la vida. Dios ha puesto al hombre en la tierra, en un estado de preparación para su último fin, y por lo mismo el hombre ha de encontrar en el medio ambiente en que le ha colocado Dios los medios de conseguir este su fin último. De aquí la importancia de estudiar el medio ambiente humano: la sociedad con todos sus derivados y relaciones. Con su rígido sistematismo germánico, el P. Koch ha encontrado también, para cada uno de los dos temas fundamentales de estos tomos, el centenar de apartados (exactamente 98 y 99, respectivamente) que abarcan todos los temas que se pueden tener en cuenta para llenar plenamente el cometido del hombre en la tierra en su vida social y con la sociedad. Trata pues, en primer lugar de la vida conyugal, principio de la sociedad, primera célula del organismo social, comenzando ya por las relaciones de los novios y de los esposos, y fijándose más particularmente en éstos, como en un estado de vida estable, examina sus deberes mutuos, con sus hijos, con su estado (abusos en la vida matrimonial, aborto, adulterio, la familia, el padre, la madre, etc.). Como entre los deberes está el de la educación, aquí vienen a maravilla las pertinentes consideraciones sobre la necesidad, conveniencia y derecho de la educación, pedagogía, monopolio del Estado, etc. Los hijos tienen también sus deberes y obligaciones respecto de sus padres, de sus familiares, de su educación, en la escuela, en la calle y en la casa. Esta, que es un hogar, tiene sus bienes y propiedades, que suponen también un derecho y una obligación, un uso o un abuso (con obligación de restituir) un capital con sus intereses. El hogar, con su capital y sus intereses, colocan al hombre en una sociedad en la que hay que manejar también capitales y obras, con lo que las riquezas están en manos o en obras de los hombres, que se

dividirán en patronos y empleados; pero todos con sus deberes y obligaciones correspondientes; por lo cual será menester tener claras las doctrinas sociales de la Iglesia, que se basan en los derechos de la Comunidad humana y de la Justicia social. Todo esto se encuentra de hecho dentro de una Comunidad nacional, que se llama Patria y a la que se debe amor y que está dirigida por el Estado. Es necesaria la Autoridad (en general) y la existencia de Superiores, que tendrán que contar siempre con la Libertad ciudadana Pero esta Sociedad y Comunidad nacional exigirá a las veces verdaderos sacrificios y se verá envuelta en acontecimientos internacionales, (guerra, paz).

Hasta aquí el vol. VI ha atendido principalmente a las relaciones del hombre, ahora se ocupará de las cualidades o virtudes que exigirá la sociedad al hombre. Trato mutuo, amistad, saludo, cortesía, honradez, derecho, justicia, veracidad, sinceridad, mentira, hipocresía, honor, calumnia, buena fama, ofensa, amor al prójimo, misericordia, pobreza, caridad, limosna, magnanimidad, hospitalidad, gratitud, bondad, suavidad, compasión, dureza, delicadeza, enemistad, pleitos, querellas, etc. A estos títulos se añaden algunos de conveniencia social: amor al enemigo, escándalo, buen ejemplo, espíritu de apostolado, celo por las almas, corrección, consejo, ser luz. ¿Puede encontrarse un programa social más completo? Pues cada una de estas palabras es el título de otros tantos apartados de esta magnífica obra de predicación.

Y ál pasar al vol. VII nos encontramos con una abundancia de materiales no menos fecunda que en los tomos anteriores. No vamos a recorrer, ni siquiera a enumerar, todos los títulos comprendidos bajo el epígrafe «La Vida del Hombre», pero sí queremos mencionar los que son como clave: Cuerpo (salud, eugenesia, alcoholismo, moda, enfermedad, suicidio, cremación de cadáveres); esparcimiento (deportes, baños, baile, teatro, cine, juego); amor al arte, instintos (pasiones, afán de imponerse...); entran aquí también todos los vicios que se pueden notar en la vida de los hombres: ambición, vanidad, envidia, celos, codicia, avaricia, ahorro, lujo, vida sexual; y las virtudes contrarias. A una verdadera lista de todas las virtudes y vicios más importantes siguen los temas más corrientes en la vida actual: prensa, lectura, formación, espíritu de la época, laboriosidad, sentimiento del deber, elección de estado. Se acaba con una mirada a los diversos estados en que puede desarrollarse nuestra vida: infancia, juventud, hombre, mujer, viudez, vejez; y en todos ellos ha de haber el aprovechamiento del tiempo, el sentido de la vida, el fruto de la vida, el valor del alma y en último término la salvación del alma.

No hemos, con esto, enumerado todos los temas específicamente tocados aquí; pero sin duda son suficientes los mencionados para hacerse cargo de la inmensa labor del autor y del ingente caudal de materia que ofrece a los predicadores y conferencistas. Todo ello expuesto con aquella concisión y claridad que permitirán a cada orador tener y manifestar su propia personalidad, de suerte que no se note que han copiado de un prototipo. El P. Koch da los materiales; el orador tendrá que asimilarlos, elaborarlos, presentarlos. Será siempre personal, individual, sin hacerse impreciso. Sabemos de algunos oradores que han espigado muchas veces en estos volúmenes y han gustado a sus oyentes, quienes han admirado la profundidad y originalidad de los sermones o conferencias.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *La Virgen y los niños.*—Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1957) p. 258, cms. 15 × 10,5.

El P. Sarabia ha sido el predicador de los niños por excelencia. A ellos se dirige también desde el púlpito de papel de sus libros. En éste les explica las excelencias de María y trascendencia de ella para con los niños, no con largas explicaciones, sino concretamente entrelazando su exposición con una serie de historietas, cuentos y aun parábolas que amplifica para ponerlo todo como de relieve delante de la imaginación de los adolescentes. Un niño que toma en sus manos este libro no lo suelta hasta el fin. Sobre todo les inculca el P. Sarabia las prácticas cotidianas, el rezo de las tres Ave Marías antes de acostarse y la práctica de una buena y santa confesión y comunión. De ahí que no poco puede aprovechar también este libro a los catequistas.—M. Q.

Libro de la familia, para los datos más importantes de la vida de los esposos y de sus hijos. 5.ª edic.—Edit. Balmes (Barcelona, 1957) p. 80, cms. 21 × 13,5.

Libro de la familia se llama este libro de la Editorial Balmes, y ojalá estuviera en todas las familias auténticamente cristianas. Realmente contiene los datos más importantes de una familia: matrimonio de los esposos, con la traducción de su misa, inscripciones de fechas memorables en relación con los sacramentos, exposición de los deberes de los casados y un condensado devocionario de familia, con sus oraciones principales, rezo del santo rosario, entronización del Sagrado Corazón de Jesús en la familia y los últimos sacramentos. En conjunto, el mejor regalo espiritual para una familia que se aprecie de cristiana, como Dios manda. Ojalá que este libro se propagara a millares por España.—M. Q.

MORENO, ALBERTO, S. I., *El día de retiro mensual.*—Edit. Razón y Fe, S. A. Exclusiva de venta: Edic. FAX (Madrid, 1957) p. 434, cms. 15,5 × 10,5.

El Epítome del Instituto S. I. recomienda a todos los jesuítas la práctica del día de retiro mensual, y a lo mismo exhortan los PP. Generales como una costumbre de la Compañía. El P. Moreno expone aquí doce temas para los retiros en los doce meses del año. En cada mes sigue el mismo orden de temas para su ejecución: documentos básicos sobre el tema del mes, puntos para la meditación, sugerencias que pueden servir para consideración en las visitas al Santísimo, examen práctico general y particular sobre el tema del mes, flores espirituales y lectura espiritual.

Este libro denota en el autor un conocimiento asombroso de lo concerniente a la Compañía, hasta el punto de poder considerarse como un tejido de documentos internos. Los mismos puntos de meditación no son más que esto. Lo propio se diga de la lectura espiritual. Para todo jesuíta este libro es un tesoro. Pero es claro que será de gran valor también para las personas espirituales que rijan su vida por las mismas bases y documentos de la Compañía de Jesús.—M. Q.

LUIS MARTÍNEZ DE LA TORRE, S. I., *Injertos en Cristo.*—Edic. Studium (Madrid, 1957) p. 616 cms. 15 × 10.

Con estilo conciso, sencillo, sugerente se va perfilando ante el lector toda la vitalidad del Evangelio para que penetre su semilla en el corazón. El intento del autor es injertar las aspiraciones de Jesús en las almas para que tengan vida abundante. Presenta en una hoja escasa una orientación o meditación para cada día del año. En cinco secciones agrupa todas sus reflexiones: a) Orientaciones ascéticas. b) Virtudes pasivas. c) Virtudes activas. d) Caminos de apostolado. e) Trozos de la vida y doctrina de Cristo. f) Reflejos de Jesús en la Virgen y en los Santos.— P. P. S. I.

CASTRO, FELIPE M.ª, O. P., *Ecos del Evangelio.*—Edic. Studium (Madrid, 1957) p. 424, cms. 20 × 14.

Varias son ya las obras editadas por este infatigable predicador, el P. de Castro, dominico. A ésta le caracteriza su fin eminentemente práctico; en ella encontrarán valiosa ayuda los sacerdotes para la preparación de la homilia dominical

Lo mejor del libro es el esquema: breve, sugerente y claro, del evangelio de cada domingo.

Entre el texto evangélico y dichos esquemas intercala el autor unas cuartillas de comentario, escritas con aire literario, que son muy útiles para ser leídas en las Misas en las que el sacerdote, por alguna causa, no pueda predicar.—P. P. S. I.

SPIAZZI, RAIMUNDO M.ª, O. P., *El Espíritu Santo en la vida cristiana.*—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 219, cms. 19,5 × 14.

SUÁREZ, GERMÁN, O. DE M., *La verdadera vida cristiana.*—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 248.

MARTÍNEZ, LUIS M.ª, *La pureza en el ciclo litúrgico.*—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 142.

Comprender mejor el significado del Espíritu Santo, oír su voz, quemarse con su llama, gozar de su don. Tales son los provechos que de la lectura del libro del P. Spiazzi se seguirán para el lector bien dispuesto. Naturaleza de la Tercera Persona, su acción en el alma, sus siete dones, su presencia en el alma y en la Iglesia, son los temas que con envidiable seguridad teológica, bajo la guía de la Sagrada Escritura y de Santo Tomás, va desarrollando el autor. Mérito grande de este libro es juntar tanta solidez y profundidad de doctrina con una claridad casi transparente de estilo. A nuestro juicio, el tono exacto de voz que conviene al hombre moderno, muy distinto del que adoptan algunos que parecen confundir la vulgarización con la vulgaridad. Pocos libros hacen ventaja al del P. Spiazzi para conocer, meditar o predicar sobre el tema.

Una visión integral de la vida espiritual nos da el Mercedario P. Suárez. Once capítulos dedicados al dogma de la vida sobrenatural, a Jesucristo Autor

de la vida cristinan, a María como madre de la divina gracia, a los Sacramentos como fuente de vida cristiana, al Bautismo como iniciación de la misma, a las virtudes cristianas, a Pentecostés, al alma justa como templo de la Trinidad, a las orientaciones de la vida cristiana y a Jesucristo como centro y ejemplar de la misma vida. Libro sumamente orientador y didáctico. Síntesis sólida que ayuda a superar la dispersión de conceptos que muchas veces complica y estorba la vida ascética. Fondo común riquísimo de todas las escuelas espirituales. Aquí viene bien lo de «apto para todos los públicos».

El señor Arzobispo de Méjico, Doctor Martínez, fué un fecundo autor ascético y místico. Su libro *La pureza en el ciclo litúrgico* nos parece ser el de tema más original. Un recorrido a través del año litúrgico, meditando en cada misterio las excelencias de la pureza. Pero aquí la palabra *pureza* se toma en su doble dimensión: alejamiento de lo terreno y participación de lo divino; castidad y caridad. El filo está descubierto y es inagotable. Por esto, si algún defecto le hallamos es la prisa con que se acaba el comentario del que fué gran Prelado mejicano. La Edición Studium, de Madrid, se apunta un tanto con los tres libros que presentamos y que merecen todos amplia difusión.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

MERTON, THOMAS, O. C. S. O., *Los hombres no son islas*.—E. D. H. A. S. A. (Barcelona, 1957) p. 256, cms. 14 × 20.

La Trapa de Nuestra Señora de Gethsemaní se ha hecho famosa en el campo de la literatura ascética, en los últimos años. Su Padre espiritual, el P. Merton, tiene mucho que decirle al mundo moderno. Y sus libros se abren y leen con la avidez con que se rompe el precinto de las mercancías norteamericanas. El mensaje es antiguo, pero es nuevo el timbre de voz. Dieciséis capítulos en torno al pensamiento de un poeta sajón que nos dice que los hombres no son islas, independientes entre sí; todo hombre es un pedazo del continente, una parte del todo. Cotejo entre la caridad divina y la solidaridad humana. Pensamientos abundantes y escogidos, expresados con original personalidad sobre la esperanza, la oración, la pureza de intención y otros temas ascéticos. Exhortaciones monásticas de amplia resonancia humana en que el hombre moderno se da por aludido y percibe a través de altavoces de hoy las voces de ayer, ecos a su vez de la enseñanza perenne del Monte de las Bienaventuranzas. La versión castellana de Gonzalo Meneses es tersa y correcta.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

ANGRISANI, JOSÉ, OBP., *In matutinis meditabor in te*. Vers. de Cipriano Montserrat, Pbro.—Edit. Eugenio Subirana, S. A. (Barcelona, 1957, vol. I, 568 p.; vol. II, 500 pp.; vol. III, 520 pp.; vol. IV, 550 pp., cms. 16 × 10.

El señor Obispo de Casale Monferrato ha realizado la fecunda idea de sintonizar la meditación sacerdotal con el rezo del Breviario. Sus consideraciones son una como glosa de las páginas inspiradas que el sacerdote va repasando a lo largo del año. Como preparación al rezo, o como prolongación y explanación del mismo, las meditaciones de Monseñor Angrisani mantienen al alma sacerdotal bañada en una atmósfera de auténtica piedad litúrgica y le ofrecen un sólido manjar espiritual que con suma facilidad puede compartir

con los demás. La obra consta de cuatro tomos sincronizados con sendas partes del Breviario y cada uno de ellos contiene además las principales fiestas fijas del santoral. El estilo es sugerente y cortado. Los ejemplos son abundantes y apropiados. El manejo de la obra acostumbrará al sacerdote a rezar con mayor reflexión el oficio divino y a beneficiar los tesoros ascéticos y pastorales contenidos en el Breviario romano. Añadamos que el tamaño y la flexibilidad de los tomos de la versión castellana los hacen sumamente aptos para inseparables compañeros del mismo Breviario. La impresión es neta y legibles. La cubierta interior del volumen II dice *Pars hiemalis* en vez de *Pars verna*. Pero se subsana el error en la cubierta exterior, que es del mejor gusto y de diverso color en cada tomo.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

MARTÍNEZ, LUIS M., ARZ., *¡Ven, Jesús!*—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 92, cms. 19,5 × 13,5.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Tanto puede el amor.*—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 185, cms. 19,5 × 13,5.

El llorado Arzobispo Primado de Méjico, D. Luis Martínez, fué autor de muy apreciadas obras ascéticas. Dotado de claridad en la exposición y de una piedad ardiente y comunicativa, bien podemos decir que su estilo entronca de lleno con la mejor escuela castellana. En la obra que presentamos comenta jugosamente las antífonas mayores preparatorias de la fiesta de Navidad. Los fieles, que acostumbran conmemorar el Adviento con las populares «jornadas», tendrán en el libro del Dr. Martínez un medio fácil de empalmar su devoción con las mejores corrientes bíblico-litúrgicas de la piedad cristiana.

El mismo tema navideño ha inspirado al fecundo Trapense yanqui, P. María Raimundo, un libro cuyo contenido ayudará a todos a profundizar en los Misterios de Navidad dándoles el verdadero sentido de unas fiestas que al paso que adquieran universalidad no se libran de adherencias ajenas a su auténtico espíritu. El libro, concebido y escrito para un público sajón y de lengua inglesa, presupone en el lector el conocimiento de esa lengua y la facilidad de entender multitud de alusiones, citas y retruécanos a los que el autor es muy aficionado. El traductor, señor Ximénez de Sandoval, en una «Súplica» liminar se excusa de no haber tenido más rígido criterio en la adaptación de la obra a nuestro idioma. No compartimos su parecer, antes bien, ante una obra como la del P. M. Raimundo nos preguntamos hasta qué punto conviene presentar al público de una lengua determinada obras cuya lectura a fondo exige poco menos que el conocimiento de la lengua original. Tema íntimo y español el de las Navidades, que no parece haya de ganar mucho con terminología exótica y con enfoque poco adaptado.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

AYALA, ANGEL, S. I., *Pensamientos sobre la vida por un viejo de buen humor.*—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 164, cms. 24 × 14.

Muy conocidas y leídas son todas las obras del P. Angel Ayala, S. I. Este su último libro se coge y se lee con gusto no sólo por su realismo, que nos hace sonreír y pensar constantemente, sino por ese su estilo tan cortado y chispeante.

Nos lega el P. Ayala en la cumbre de su vida lo que la experiencia de sus muchos años le ha ido enseñando. Eso es este libro: un manojo de pensamientos o capítulos, sin orden lógico, atinadísimos todos.

En todas las páginas late ese gracejo típico del autor, su finísima ironía, su valentía, su sentido común. Léase, por ejemplo, la página 91, el capítulo: No se acuerdan.—P. P., S. I.

BAZIN, MARÍA RENÉ, *Hablan nuestras hermanas*. Pról. de José M.ª Pemán.—Ediciones Studium (Madrid, 1957) p. 200, cms. 20 × 14.

Este libro, cuyo título y plan lo debemos al autor de la novela francesa «Magnificat», lo escribe una hija suya, María René-Bazin.

En diversas ocasiones aparece el acento de ternura y poesía, de fe serena y triunfadora que caracterizan las obras de René-Bazin. Hubiera gustado al autor del «Magnificat» este libro por el fervor con que está escrito y por la grandeza de las almas de quienes trata.

Ha conseguido la autora su fin: el de hacer vivir ante el lector esta familia religiosa: «Auxiliadoras de las almas del Purgatorio», de espíritu tan católico que, no bastando a su celo las necesidades de la Iglesia militante, une la tierra y el Purgatorio haciendo vivir en sus religiosas el dogma de la Comunión de los Santos.

La autora nos da a conocer su Instituto, de apenas cien años de existencia, presentando en sus diez capítulos a otras tantas religiosas actuando cada una con su fuerte personalidad, pues su educación y nacionalidad son muy distintas, pero todas con unos rasgos típicos, los propios del Instituto: catolicidad, obediencia y sacrificio.—P. P., S. I.

MICÓ BUCHÓN, JOSÉ LUIS, S. J., *Cineforum. Para que el cine sea formativo*.—Edic. Studium (Madrid, 1957) p. 119.

Es un libro construido con claridad de mediodía. Sin complicaciones, como para que llegue a todas partes y todos los entiendan. Por si acaso, hasta lleva en apéndice un «pequeño diccionario fílmico». Yo no digo que este libro tenga mucho que enseñar a los que hayan leído, por ejemplo, las obras de Henri Agel. Pero aquí se da un nuevo enfoque a muchas ideas. Las partes de que se compone el libro son: Hechos, difusión del cine e influencia; Los males del cine; Posibilidades del cine; Cineforum; El cine al servicio de Dios; Discurso de Pío XII a la Industria Cinematográfica Italiana. El capítulo IV *Cineforum* (que al fin de cuentas es al que más primariamente va dirigido el libro, es práctico y vale la pena de ser tenido en cuenta, especialmente en los Colegios de ellos y ellas. Este libro es un buen paso hacia la difusión del Cineforum, instrumento precioso para la formación —especialmente de niños y jóvenes— no sólo en lo moral, sino en lo artístico, literario, social, etc. La presentación del libro —realzada con varias ilustraciones— es muy agaradable.—S. S.

CRONICA

VII SEMANA DE DERECHO CANONICO
Granada, 15-21 Septiembre 1958

Organizada por el Instituto de San Raimundo de Peñafort se ha celebrado este año la VII Semana de Derecho Canónico en Granada. Ha sido un acierto indudable de los organizadores la elección de la ciudad de Granada; después de las Semanas precedentes celebradas más o menos en el Norte de la Península: Comillas, Montserrat, Vitoria, Salamanca se imponía la elección de una ciudad andaluza que facilitara la asistencia y desplazamiento de los canonistas residiendo habitualmente en aquellas regiones.

La asistencia no fué tan numerosa como a Semanas anteriores; el término medio de asistentes a cada ponencia puede calcularse en unos 35, sin superar nunca la cincuentena. Pero entre los participantes de la Semana hay que resaltar esta vez la colaboración activa de los canonistas seglares. El Ilmo. señor Subsecretario del Ministerio de Educación Nacional, D. José Maldonado y Fernández del Torco, quiso honrarnos con su asistencia a varias de las sesiones de trabajo. También participaron en ellas los jóvenes catedráticos de Derecho Canónico de las Universidades de Barcelona y Zaragoza, señores Bernárdez y Lombardía, que acababan de obtener la cátedra pocos meses antes. Con ellos asistían también a la Semana cuatro auxiliares de Derecho Canónico de las Universidades civiles españolas.

El catedrático de la asignatura en Sevilla, señor Giménez Fernández, no pudo asistir a la Semana por motivos de salud; para sustituirle en la ponencia que debía haber desarrollado fué designado el R. P. Gordon, Rector de la Facultad Teológica S. I. de Granada. Idénticos motivos nos privaron también de la asistencia del R. P. Lucio Rodrigo, catedrático en la Universidad Pontificia de Comillas; la ponencia que tenía asignada tuvo que ser suprimida.

Fuera de estas dos variantes impuestas por fuerza mayor, todo el temario se desarrolló conforme a programa:

Tema central: *La Potestad de la Iglesia.*

I.—Análisis teológico de la potestad entregada por Cristo a la Iglesia, Rvdo. P. Alvaro de la Huerga, O. P., del Real Convento de Santa Cruz.

II.—Jurisdicción eclesiástica y jurisdicción civil, Excmo. Sr. D. Manuel Giménez Fernández, Catedrático de Derecho Canónico de Sevilla.

III.—Potestad del Romano Pontífice de interpretar el Derecho Natural, Rvdo. P. Lucio Rodrigo, S. I., Catedrático en la Universidad Pontificia de Comillas.

IV.—Potestad jurisdiccional y dominativa, Rvdo. P. Marcelino Cabreros de Anta, C. M. F., Catedrático de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Salamanca.

V.—Potestad Parroquial, Rvdo. Sr. D. Luciano Barcia, Pbro., Notario de la diócesis de Zamora.

VI.—Jurisdicción social y fuero interno, M. I. Sr. D. José de Salazar, Doctoral de Huelva.

VII.—Delegación de la potestad eclesiástica, D. Alberto Bernárdez Cantón, Catedrático de Derecho Canónico de Barcelona.

VIII.—La potestad eclesiástica en el tiempo, Rvdo. Sr. D. José Giménez y Martínez de Carvajal, Capellán del Colegio Mayor «Isabel la Católica», de Granada.

IX.—La potestad eclesiástica en el espacio, Ilmo. Sr. D. León del Amo, Auditor de la Rota de la Nunciatura.

X.—Organos jurisdiccionales del poder eclesiástico, M. I. Sr. D. Manuel González Ruiz, Canónigo Doctoral de Málaga.

XI.—Títulos legales para el ejercicio jurisdiccional, Rvdo. P. Patrocinio García Barriuso, O. F. M., Fiscal de Tánger.

XII.—Problemas que plantea el c. 209, Rvdo. P. Sabino Alonso, O. P., Catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca.

XIII.—Participación del laicado en el ejercicio de los poderes eclesiásticos, Rvdo. P. Arturo Alonso Lobo, O. P., Profesor en la Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca.

XIV.—La potestad del Magisterio, Ilmo. Sr. D. Laureano Pérez Mier, Auditor de la Rota de la Nunciatura.

XV.—La misión canónica para el apostolado, Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Narciso Jubany, Obispo Titular de Ortosia de Fenicia y Auxiliar de Barcelona.

Aunque hubo ponencias muy interesantes, el tema central podía despertar la impresión de ser demasiado general y dar cabida a temas particulares muy dispares e indeterminados, con la consiguiente pérdida de sistematización y profundidad en un punto determinado.

También creo merece destacarse en el programa la falta absoluta de estudios histórico-canónicos, laguna que fué aún más acentuada por la orientación dada a alguna de las ponencias. El tema se hubiese prestado maravillosamente a varios estudios interesantes de este género, v. gr. práctica y doctrina de la Iglesia sobre su propia potestad en las épocas características de su Historia.

La organización de la Semana también hubiera podido ganar si se hubiera anunciado con la antelación debida los cambios de día, hora y lugar, que, decididos a última hora, no llegaban a conocimiento de algunos de los semanistas.

A las ponencias que tenían asignado un tiempo de 45 minutos para su desarrollo, se seguía un cuarto de hora o poco más de intercambio de puntos de vista. Quizás hubiese sido más provechoso si en vez de seguir inmediatamente una discusión improvisada se hubiese diferido ésta para una sesión posterior, con tiempo suficiente para estudiar y madurar una toma de posición ante el problema planteado.

El fruto mayor de la Samana Canónica puede concretarse en el contacto personal y mutuo conocimiento de todos los cultivadores del Derecho Canónico en España, tanto eclesiásticos como seglares.

GONZALO MARTÍNEZ DÍEZ, S. I.

Necrología

En el convento de Religiosas Franciscanas de Grottaferrata falleció el 10 de mayo de 1958 el P. JUAN FRANCISCO BONNEFOY, O. F. M., víctima de su quebrantada salud. Había nacido en 1897. Su tesis doctoral en Teología presentada en el Instituto Católico de Toulouse en 1927 versaba sobre *Le Saint Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure.* Fué profesor en el escolasticado provincial de su Orden (Friburgo-Toulouse) y en el Colegio Internacional de San Antonio de Roma. Dedicado con preferencia a la Mariología, participó en la mayor parte de los Congresos de Mariología, presentando sus trabajos, que se distinguían siempre por su tono batallador, a veces en demasía. Se consagró también con asiduidad a sus ministerios apostólicos. Por lo que se refiere a sus obras, además de *Une Somme Bonaventurienne de théologie mystique,* publicó numerosos trabajos de Mariología en diversas revistas, que pueden verse catalogadas en «Marianum» 20 (1958) 306-309. Al morir dicen corregía las pruebas de su tomo sobre la *Primauté du Christ d'après l'Ecriture* y tenía preparado para la imprenta un volumen sobre *Duns Scot et l'Immaculée Conception.*

El 8 de septiembre de 1958 entregó su alma a Dios en Bamberga el EXCMO. Y RVMO. SR. ARTURO MIGUEL LANDGRAF, obispo auxilar de Bamberga. Realmente fué un benemérito de la teología medieval, pues, como conocedor de tantos manuscritos de teólogos del Medio Evo, publicó varias síntesis de teología medieval muy estimables.

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José Sagüés, S. I.*, de la Facultad de Oña (Burgos).—*Joaquín Salaverri, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Juan Leal, S. I.*, de la Facultad de Granada.—*José M.ª Dalmau, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1959 SON:

España	119 ptas.
Extranjero	150 »
Número suelto	35 »
Número atrasado	40 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: EDICIONES FAX.—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

CASADO FUENTE, OVIDIO, C. M. F., *Mariología clásica española*, t. I. *La Inmaculada Concepción en su problemática teológica.*—«Ephemerides Mariologicae» (Madrid, 1958) XLVI-421.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Madrid:

ZALBA, MARCELLINUS, S. I., *Theologiae Moralis Compendium*, 2 t. I. *Theologia moralis fundamentalis. Tractatus de virtutibus moralibus.* II. *Tractatus de virtutibus theologicis. De statibus particularibus. De sacramentis. De delictis et poenis.*—B. A. C. (Madrid, 1958) XXXII-1459; XV-1018.

* De la EDIT. Y LIBR. CO. CUL., S. A. Víctor Pradera, 65, Madrid:

MARCHESAN, MARCO, *Mentalidad y carácter de Jesús.* Trad. de la 2.ª ed. italiana por Ricardo Baracaldo, C. M. F.—(Madrid, 1958) VIII-335.

Estudios Teológicos sobre los Sdos. Corazones. Sociedad Teológica de los Sagrados Corazones. I. *La Encíclica «Haurietis aquas». Comentarios teológicos.*—(Madrid, 1958) 370.

MARTÍNEZ DE ANTOÑANA, GREGORIO, C. M. F., *La nueva disciplina sobre música sagrada y liturgia. Textos, notas y comentarios.*—(Madrid, 1958) 316.

* De la EDIT. STUDIUM DE CULTURA, Bailén, 19, Madrid:

IRAGUI, SERAPIO-ABÁRZUZA, O. F. M. CAP., *Manuale Theologiae Dogmaticae.* I. *Theologia fundamentalis.*—(Madrid, 1959) XXIV-637.

LUMBRERAS, PETRUS, O. P., *Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae.* XII. *De statibus hominum variis* (2.ª 2.ae 171-189), editio altera.—(Madrid, 1957) XI-224.

LUMBRERAS, PETRUS, O. P., *Praelectiones scholasticae in secundam partem D. Thomae.* IV. *De vitiis et peccatis* (1.ª 2.ae 71-89), editio altera.—(Madrid, 1957) XI-198.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

GUERRERO, EUSTAQUIO, S. J. *Reflexiones sobre la previa censura civil. A la luz del pensamiento de S. S. Pío XII.*—(Madrid, 1958) 94.

FANFANI, LUDOVICO, O. P., *Teología para seglares.* I. *Dios uno. Dios trino. Dios creador: los hombres, los ángeles.* Trad. del italiano por Ramiro Abella y Fernando Soria, O. P.—(Madrid, 1958) 358.

ANIZ, CÁNDIDO, O. P., *Más acerca de la Madre.* (*Lecciones sobre el misterio de María*).—(Madrid, 1957) 190.

CABEZAS, JUAN ANTONIO, *Cristo vivo* (*Oración lírica en prosa*). Prólogo de Manuel García Morente.—(Madrid, 1958) 277.

MARCOZZI, VÍCTOR, S. J., *Los orígenes del hombre según la ciencia, la filosofía y la religión.* Trad. de Antonio Alvarez de Linera.—(Madrid, 1958) 188.

CRESSON, ANDRÉ, *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra, su filosofía.* Trad. y anotado por Gabriel Ferrer, O. P., colaboración de José Puerto Simón.—(Madrid, 1958) 158.

SALVANESCHI, NINO, *El rosario de la esperanza.* Trad. de Francisco Aparicio, Pbro.—(Madrid, 1958) 143.

HOESL, PAULA, *La educación del sentimiento en las jóvenes.* Trad. de Francisco Aparicio.—(Madrid, 1958) 135.

BERNADOT, M. V., O. P., *Santa Catalina de Siena al servicio de la Iglesia.* Trad. por Gabriel Ferrer, O. P.—(Madrid, 1958) 105.

ODDO, GILBERT L., PH. D., ... *Y volvieron al redil* (*La odisea de quince convertidos*). Trad. del inglés por Julio Aguilar, Pbro.—(Madrid, 1957) 167.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Estas mujeres anduvieron con Dios* («La Saga de Citeaux», tercera época). Trad. y adapt. de la edic. americana por Felipe Ximénez de Sandoval.—(Madrid, 1958) 389.

GALTER, ALBERTO, *El nuevo Papa Juan XXIII.* Trad. del manuscrito italiano por Felipe Ximénez de Sandoval.—(Madrid, 1958) 230.

* De la BIBLIOTECA «ANTONIO AGUSTIN», Apart. 20, Tarragona:

RIAL, SALVADOR, PBRO., *Manual del Buen Pastor. Lecciones de Teología Pastoral,* 5.ª ed. refundida y ampliada por el Dr. Laureano Castán, Obp.—(Tarragona, 1957) 511.

* De EL MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS, Apart. 73, Bilbao:

ARREGUI, ANTONIO M.ª - ZALBA, MARCELINO, S. I., *Compendio de Teología moral,* 5.ª edic. castellana, trad. renovada y completada por M. Zalba.—(Bilbao, 1958) XXIII-881.

DANTEC, FRANÇOIS, PBRO., *Hogares irradiantes. Guía del apostolado de los esposos cristianos.* III. *Apóstoles.* Trad. de José M.ª de la Colina, S. I.—(Bilbao, 1958) 272.

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I., *Espíritu de San Ignacio de Loyola. Perspectivas y actitudes ignacianas de espiritualidad.*—(Bilbao, 1958) 207.

ESTIBÁLEZ, LUIS M.ª, S. J., *Mi ser y mi destino.*—(Bilbao, 1958) 312.

ASENSIO, FÉLIX, S. I., *Las bienaventuranzas. Avances de luz en el Antiguo Testamento y luz llena en el Nuevo.*—(Bilbao, 1958) 208.

OLABIDE'TAR ERAIMUN, S. I., *Itun zâŕ eta Beŕia.*—Yesu'ren biotzaren deya (Bilbo'n, 1958) 2197, 4 map.

JIMÉNEZ DE MUÑANA MÉNDEZ, RAMÓN, S. J. *Luces ignacianas.* V. *Documentos de San Ignacio sobre Ejercicios. Pláticas.*—(Bilbao, 1958) 525.

* De la EDIT HERDER, Av. José Antonio, 591, Barcelona:

GIERS, JOACHIM VON, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez.* Edition und untersuchung seiner römischen Vorlesungen *de iustitia et iure.*—Verlag Herder (Freiburg, 1958) XVII-258.

* De la EDIT. LUIS GILI, Córcega, 415, Barcelona:

PARSH, PÍO, *Sigamos la santa misa.* Trad. de la 5.ª ed. alemana por Antonio Sancho, Pbro., 6.ª ed.—(Barcelona, 1958) 139.

BERNADOT, M. V., O. P., *De la Eucaristía a la Trinidad.* Trad. del francés por Eduardo Aguilar Donis, O. P., 6.ª ed.—(Barcelona, 1958) 158.

ZAFFONATO, JOSÉ, OBP., *La edad más hermosa. Reflexiones para los adolescentes.* Vers. de la 4.ª ed. italiana por Pablo M.ª Casadevall, O. C., 2.ª ed.—(Barcelona, 1958) 380.

— *Ven y sígueme. Segunda serie de reflexiones para los jóvenes,* 3.ª ed.—(Barcelona, 1958) 310.

ALEGRE, TERESITA, *Vitaminas espirituales,* 2.ª ed.—(Barcelona, 1958) 192.

* De la EDIT. EUGENIO SUBIRANA, S. A., Puertaferrisa, 14, Barcelona:

PALMÉS, FERNANDO M.ª, S. I., *¿Cómo informar sobre la personalidad propia y la ajena? Cuestionario psicográfico para trazar la ficha personal.*—(Barcelona, 1958) 151.

* De SAINT MARY OF THE LAKE SEMINARY, Mundelein, Illinois, EE. UU.:

DEDEK, JOHN F., *Experimental Knowledge of the inwelling Trinity: An historical Study of the doctrine of St. Thomas.* Dissertationes ad Lauream, 30.—(Mundelein, Illinois, 1958) 167.

* De la EDIT. P. LETHIELLEUX, 10, rue Cassette, Paris:

LAURENTIN, RENÉ - BILLET, BERNARD, *Lourdes. Documents authentiques,* tt. I, II, III, y V.—(Paris, 1958) 331, 405, 351.

Les apparitions racontées par Bernardette. Textes autographes édités et présentés par René Laurentin, 28 photos hélio.—(Paris, 1958).

BONSIRVEN, JOSEP, S. J., *Vocabulaire biblique.* (Théologie, pastorale et spiritualité. Recherches et synthèses, III).—(Paris, 1958) 185.

BRUNO - SOREN, O., *Eminence du sacerdote. Opinions de laïcs sur le prêtre dans le monde moderne.*—(Paris, 1958) 125.

* De PRESBYTERIUM, Via Giustiniani 15, Casella Postale 245, Roma:

PERA, CESLAO, O. P.: *Genesi del pensiero cristiano.* (*Quaderni del clero a cura di orientamento pastorale,* n. 16-17).—(Roma, 1958) 211.

* De la EDITRICE «ECO», S. Gabriele dell'Addolorata, Teramo, Italia:

Gioventù passionista (Passionist Youth) II.—(Teramo, 1958) XXIII-319.

* De la VERLAG FRIEDRICH PUSTET, Regensburg, Alemania:

SCHÖPF, BERNHARD, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins.*—(Regensburg, 1958) XVI-270.

* De la ABBAYE DE SAINT-ANDRÉ, Bruges, Bélgica:

DUPONT, JACQUES, O. S. B., *Les béatitudes: Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des Béatitudes.* Nouvelle édition entièrement refondue.—(Bruges, 1958) 387.

* De la EDIT. DESCLÉE DE BROUWER, S. A., 22, Quai au Bois, Bruges, Bélgica:

AUGUSTIN, SAINT, *Oeuvres de,* 33, cinquième série. *La Cité de Dieu,* livres I-V. *Impuissance sociale du paganisme.* Texte de la 4.e édition de D. Dombart et A. Kalb. Introduction générale et notes par G. Bardy. Trad. française de G. Combès.—(Bruges, 1959) 869.